
انتشارات بين المللي المصطفى
وابسته به جامعة المصطفى العالمية
العلم في إطار الدّين
آراء وملاحظات
حول دَيْنَنة العلوم
جمع من أبرزْ المفكّرين
ترجمة: عبد الكريم الجنابي


بسم الله الرحمن الرحيم


١٨٨
معاونية التحقيق

العلم في إطار الدّين

آراء وملاحظات
حول دَيْنَنة العلوم

جمع من أبرز المفكّرين

ترجمة
عبد الكريم الجنابي



سرشناسه:	حسنی، حمیدرضا، ۱۳٤٦ ـ
عنوان قراردادی:	علم دینی دیدگاهها و ملاحظات (گزارش، تبیین و سنجش دیدگاههای برخی از متفکران ایران در باب چیستی، امکان و ضرورت علم دین) .عربی
عنوان و نام پدیدآور:	العلم‌فی اطارالدین؛ آراء و ملاحظات حول دینته‌العلوم / اعداد حمیدرضا الحسنی، مهدی علی‌پور، محمدتقی موحدالابطحی؛ ترجمه عبدالکریم الجنابی.
مشخصات نشر:	قم: مرکز المصطفی العالمي للترجمه و النشر، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری:	۲٤۸ ص.
شابك:	978-964-195-124-7
وضعیت فهرست‌نویسی:	فیپا
یادداشت:	عربی
موضوع:	علم و دین؛ دینداری.
شناسه افزوده:	علی‌پور، مهدی، ۱۳۵۳؛ موحدابطحی، محمدتقی، ۱۳۵۲؛ جنابی، عبدالکریم، ۱۳۵۸، مترجم
رده‌بندی کنگره:	BL ۲٤۰/۲/ ۵ ع ۸۰٤۳ ۱۳۸۸
رده‌بندی دیویی:	۲۱۵
شماره کتابشناسی ملی:	۱۹۳۲۱٤٤

العلم في إطار الدّين

(آراء وملاحظات حول دَيْنَنة العلوم)

المؤلّف: جمع من أبرز المفكّرين

إعداد: حميد رضا الحسني، مهدي علي بور، محمد تقي موحد الأبطحي

ترجمة: عبد الكريم الجنابي

الطبعة الأولى: ١٤٣١ ق / ١٣٨٩ ش

النّاشر: مركز المصطفى العالمي للترجمه و النشر

الإخراج الفني: السيد محسن عمادي المجد

المطبعة: اميران ● **السّعر:** ٣٣٠٠٠ريال ● **عدد النسخ:** ٢٠٠٠

التوزيع:

● قم، استدارة الشهداء، شارع الحجتيه، معرض مركز المصطفى العالمي للترجمه والنشر.

هاتف ـ فكس: ٠٢٥١٧٧٣٠٥١٧

● قم، شارع محمد الامين، تقاطع سالارية، معرض مركز المصطفى العالمي للترجمه والنشر.

هاتف: ٢٥١٢١٣٣١٠٦ ـ فكس: ٠٢٥١٢١٣٣١٤٦

www.miup.ir, www.eshop.miup.ir

E-mail: admin@miup.ir, root@miup.ir

كلمة النّاشر

لطالما كانت القضايا والمفاهيم المرتبطة بالدّين ولا زالت معرضاً للتحرّي والتقصّي والبحث في الفكر البشري، وقد لاحق ويلاحق الإفراط والتّفريط الإنسان كظلّه في بحثه ذاك، ومن هنا نلاحظ الكثير من الآراء و القراءات المتطرّفة التي حادت عن جادّة الاعتدال، وما تتضمّنه تلك القراءات من شبهاتٍ وإشكالاتٍ وأباطيل ومؤاخذاتٍ على الدّين.

وتُعدّ إرشادات أهل بيت العصمة عليهم السلام بمثابة الدّواء النّاجع وصمام الأمان في مثل هذا اللغط المفاهيمي والاضطراب التّحليلي، حيث حدّدوا لنا الطريق الواضح وأشاروا إلينا بأنّ: «اليمين و الشّمال مضلّه و النّجاة هي الوسطى» وعبّدوا الجادّة التي تؤمّن عدم الحياد عن خطّهم هذا من خلال الالتزام بمقولتهم: «خذ العلم من أهله».

ولم يغفل التّاريخ في هذا الصّدد الجهود المضنية لعلماءالدين المخلصين؛ بمواظبتهم الحثيثة ووصلهم الليل بالنهار في الذّود عن المعارف الدّينيّة الأصيلة؛ كي تكتمل الحُجّة، ولا يبقى مجال لأيّ شكٍّ و شبهة.

فما بين يديك عزيزي القارىء يمثّل سعياً متواضعاً على صعيد نقد وتحليل المقولات والأطروحات الدّينيّة في ما يرتبط بالعلوم المعاصرة والحديثة، وفي نطاق محاولة دَيْنَنتها على وجه التّحديد، وذلك حسب الرؤية الإسلاميّه.

ومركز المصطفى العالمي للترجمة والنّشر إذ يهدي مجتمعنا الثّقافي هذا الأثر، يتقدّم بوافر التّقدير للكاتب عبد الكريم الجنابي على جهده الواضح في ترجمته إلى قراء العربيّة.

مركز المصطفى صلى الله عليه وآله العالمي للترجمه و النشر
معاونية التحقيق

الفهرس

تقديم معهد البحوث

يعدّ البحث في العلوم الإنسانيّة ــ في مجال المعرفة، التّخطيط، والسيطرة على الظّواهر الإنسانيّة ـ لتحقيق السّعادة الحقيقية للبشريّة؛ ضرورة لا يمكن التغاضي عنها، وإنّ الاستفادة من العقل وتعاليم الوحي إلى جانب المعطيات التّجريبيّة وحقائق الواقع الملموسة والثّقافة والقيم الأصيلة للمجتمعات؛ تعدّ شرطاً أساسياً لحيوية وواقعية وتأثير مثل هذه البحوث في أيّ مجتمع كان.

ويعتمد البحث في نطاق المجتمع الإسلامي الإيراني إذا ما أُريد له أن يكون جاداً ومنتجاً على معرفة حقائق المجتمع من جهة والإسلام باعتباره أتقن التّعاليم الموحاة وأساساً لمقوّمات ثقافته من جهة أخرى؛ ومن هنا يحتلّ الاطّلاع الدّقيق والعميق على المعارف الإسلاميّة وتوظيفها في البحث، وإعادة تأصيل أسّس ومسائل العلوم الإنسانيّة؛ يحتلّ موقعاً مميّزاً في هذا المجال.

وقد هيّأ الالتفات لهذه الحقيقة الاستراتيجيّة من قبل الإمام الخمينيقُدِّسَ سِرُّه مؤسّس الجمهوريّة الإسلاميّة، الأرضيّة المناسبة لتأسيس مكتب التّعاون فيما بين الحوزة العلميّة والجامعة وذلك عام ١٩٨٢م، وقامت هذه المؤسّسة العلميّة على قدميها من خلال توجيهاته ورعايته لها ومن خلال عزم وإرادة أساتذة الحوزة والجامعة. وكانت التّجربة الموفّقة لهذه المؤسّسة أرضية مناسبة لتوسيع فعّاليتها. وكان من ثمرة ذلك تأسيس «مركز بحوث الحوزة والجامعة» في العام ١٩٩٨ بقرار من لجنة توسعة التّعليم العالي، والّذي تمّ ترقيته إلى «مؤسّسة البحث الحوزوي الجامعي» عام ٢٠٠٣ ثمّ إلى «معهد بحوث الحوزة والجامعة» عام ٢٠٠٤.

وقد قدّم معهد البحوث هذا خدمات متعدّدة إلى التجمّعات العلميّة على طريق القيام بمهمّته الرّساليّة الشاقّة، ويمكن الإشارة إلى بعض ذلك في مجال إعداد، تأليف، ترجمة، ونشر عشرات الكتب والدوريات العلميّة.

ونستثمر هذه الفرصة لندعوا الأساتذة والمفكّرين الكرام إلى المساهمة في التّعاون، الإرشاد والاقتراح البنّاء لدعم هذا الأثر الّذي بين يديكم وتدوين مؤلّفات أخرى تساهم في سدّ حاجة المجتمع الجامعي في هذا المجال.

وأخيراً لا يسع معهدنا هذا إلّا تقديم الشكر والامتنان للأساتذة والمفكّرين الّذين ساهموا في إغناء هذا الكتاب بآرائهم، وكذا الّذين قاموا بإعداده؛ السادة: **حميد رضا الحسني، مهدي علي بور، وحميد تقي موحّد الأبطحي**.

مقدّمة

لطالما شغلت دراسة الصّلة والنّسبة فيما بين أنواع الاعتقادات البشريّة أذهان المفكّرين والعلماء منذ أمدٍ بعيدٍ ويمكن تلمّس مثل هذا الاهتمام في الغرب؛ حيث يشير التأريخ إلى أنّ اليونانيين القدماء قد خاضوا في مسألة النّسبة بين الأسطورة والفلسفة وذلك عند بداية تبلور الفكر الفلسفي لديهم. الأسطورة الّتي كانت تحتلّ موقعاً متقدّماً جداً في الثّقافة اليونانيّة، بينما لم يكن لهما مثل هذا الموقع في الفكر الفلسفي الأرسطي؛ حيث كتب في كتابه الميتافيزية: «ليس من اللائق التّطرّق إلى أفكار وعقائد مَن يوظّف ذكاءه وفراسته في مجال الأساطير».[1]

مثال آخر في هذا النّطاق يمكن ملاحظته في العلاقات فيما بين العقائد الدّينيّة والأفكار الفلسفيّة، فالآراء الفلسفيّة **لأفلاطون** و**أرسطو** في مجال عالم الوجود، الهويّة الإنسانيّة، الأخلاق، السياسة و... قد تمّ بيانها ونشرها على مدى قرونٍ قبل ولادة **المسيح**عليه السلام. وبعد انتشار اليهوديّة والمسيحيّة وشمول وتأصّل تعاليمهما دخلت العلاقة فيما بين التّعاليم الدّينيّة والأفكار الفلسفيّة ضمن دائرة البحث والتّحليل عند المفكّرين وعلماء الدّين وتمّ عرض آراء مختلفة في مجال العلاقة بين الدّين والفلسفة: فقد سعى كثير من الفلاسفة والمفكّرين لاكتشاف الصّلة والنّسبة فيما بين الاعتقادات النّاشئة عن التّأمّلات العقليّة والاعتقادات المبتنية على الوحي الإلهي.

في هذا الوسط حاول الفلاسفة الدّينيّون إيجاد نوع من الانسجام والوفاق فيما بين هذين القسمين من الاعتقادات وذلك لتثمين المكاسب العقليّة من جهة واحترام معطيات الوحي من

---

[1] أرسطو، *الميتافيزية*، نقلاً عن: ضيمران، محمد، العبور من عالم الأسطورة إلى الفلسفة، ص ٢٠٩، «باللّغة الفارسية».

جهة أخرى. وقد تمّ التّوفيق فيما بين هذين القسمين بأساليب متعدّدة؛ وبعد النّهضة الحد
وتزامناً مع تبلور المدارس الفلسفيّة الجديدة، اتّخذ البحث لتقييم العلاقات فيما بين الد
والفلسفة أبعاداً واسعة وفتح آفاقاً جديدة.

مثال آخر لهذا التّفاعل فيما بين الحقائق العلميّة والاعتقادات الدّينيّة في الغرب هو ذ
الّذي وقع في القرون الوسطى.[١] فقد كانت مراسلات ومناظرات **غاليلو** مع القساو
والأساقفة، والمباحث الكلاميّة، الفلسفيّة والعلميّة في العقد الثّاني من القرن السّابع عشر
أهمّ وأبرز المباحث المتعلّقة بهذا الموضوع. فقد كان آباء الكنيسة يرون أنّه لا يمكن
ينظر إلى الاعتقاد بـ«مركزيّة الشّمس» بمعزل عن الدّين؛ لأنّ مثل هذا الكلام كان مطرو
في الكتاب المقدّس الّذي لا يمكن أن يكون غير مطابق للواقع حسب رأيهم. فكان اقتراح
حول الظّواهر الّتي أظهرها تلسكوب **غاليلو**؛ هو أنّه من الأفضل اعتبار المنظومة الكوبرنيكيّة
النّموذج الرّياضي الأوحد والأبسط في مجال وصف وبيان الظّواهر النّجوميّة على أن لا تدّ
مطابقتها للواقع.

ولكنّ أتباع المنظومة الكوبرنيكيّة لم يرضخوا ويذعنوا لهذا الرأيّ **كغاليلو**، و
كوبرنيك ذاته ليعلن بأنّ المنظومة الواقعيّة الوحيدة هي منظومته المقترحة. ووضّح **غاليلو**
رسائل متعدّدة رأيه حول كيفية تفسير الكتاب المقدّس وصرّح بوضوح تامّ بأنّ الكتـ
المقدّس لم يخطئ في ذلك فيما لو توصّلنا إلى فهم معناه الصّحيح.[٢]

ومع أنّ جهود **غاليلو** الدائبة في ذلك العهد لم تثمر شيئاً وصدر حكم الكنيسة ضـ
وضدّ المنظومة الكوبرنيكيّة عموماً واستمرّ ذلك حتّى عام ١٧٥٨م (العام الّذي حذف فيه ا
الكتب الّتي تقول بمركزيّة الشّمس من قائمة كتب الضّلال)، إلّا أنّ باب الحوار
الاستنتاجات المأخوذة من الطّبيعة والدّين وتقسيم العلاقة فيما بين مدّعيات هذين القط
المعرفيين لم يغلق أبداً؛ ولكنّه اتّخذ أبعاداً أوسع وطُرحت مدّعيات جديدة لهما من خـ
تأسيس علوم أخرى كعلم البيئة، علم النّفس، علم الاجتماع و...

ومن المعلوم أنّ الاعتقاد العام والشائع حول المسيحية هو أنّ لها سابقة طويلة
معارضة ومخالفة العلم. وترجع خلفية هذا الاعتقاد المتداول إلى طرح هذه المسألة

---

١. ر.ك. : زيلسون، اتين، *روح فلسفة القرون الوسطي*، «التّرجمة الفارسيّة لـ ع. داوودي».
٢. ر.ك. : شارات، مايّكل، *غاليلو مجدّد مرحلة التجديد*، «التّرجمة الفارسيّة لحسن افشار».

كتابين يرجع تدوينهما إلى ما قبل قرن من الزّمان. آندرو ديكسون (١٨٧٦ـ ١٩١٨) في كتابه «تأريخ تعارض العلم والإلهيات في العالم المسيحي»[١] وفي «جدال العلم»،[٢] وكذلك **جان ويليام درابر** (١٨١١ـ ١٨١٢) في كتابه «تعارض العلم والدّين»،[٣] طرحا هذه النّظريّة الّتي راجت في القرن العشرين واشتهرت بنظرية «درابر - وايت». هذه النّظريّة الّتي عُرفت بفرضيّة التّعارض (The Conflict Thesi) كانت ذات نظرة تفاؤليّة تّجاه العلم وتشاؤميّة تّجاه الدّين وتعتقد بأنّ الدّين في ذاته يتعارض والاستنتاجات الطّبيعيّة (العلم) وأنّ هذا التّعارض ذاتيّ وبنيوي.

فهذه النّظريّة على رغم شيوعها وشهرتها إلّا أنّها لم تنج من طعون المخالفين والمعارضين منذ بدايتها وحتّى اليوم. ويعدّ **جون هادلي بروك** من أهمّ هؤلاء المخالفين والّذي وسمها في كتابه «الآفاق التاريخيّة للعلم والدّين»[٤] بالسذاجة، وطرح نظريّة التّرابط المتعدّد الوجوه أو المعقّد (The Complexity Thesis) بين التّعاليم الدّينيّة والحقائق العلميّة. ويركّز هذا الاتّجاه؛ على تقييم العلاقة فيما بين العلم والدّين المسيحي من خلال أبعاد وعمليّات معقّدة ومتعدّدة الجوانب برزت في ظروف ومقاطع تاريخية معيّنة. ففي رأي بروك أنّ هذه العلاقة عدا بعض الاستثناءات أمثال رأي **غاليلو** وما شابهه؛ كانت جيّدة وفعّالة وسليمة وأنّ المسيحية هيّأت وفي موارد متعدّدة أسباب نمو وارتقاء العلم.

وقد حضَت هذه النّظريّة بأنصار كثر في أوساط المختصّين بتاريخ العلم، مع أنّ قصّة وجود التّعارض الذّاتيّ فيما بين العلم والدّين المسيحي أعمق من أن تمحوه مثل هذه النّظريّات.[٥]

---

1. White. Andrew Dickson, A History of science with Theology in Christendom. 2 Vols New York: Applet on , 1987.
2. White, Andrew Dickson warfare of science. NewYork: Applet on, 1876.
3. Drape, John William, History of the Con flict Between Religion and science. 1874. Repnint. New York Applet on, 1928.
4. Brooke, John Hadley, Science and Religion: Some Historical perspectives. Cambridge. Cambridge University Press. 1991.
5. See: Wilson, David B. The History ography of science and Rellgion. The history of science and religlon in the western tradition, an encyclopedid. Covny B. Ferngren (Ed) Gevrland, 2000.

أمّا في العالم الإسلامي فقد انعكس التّعامل فيما بين معطيات الوحي والاكتشافات الإنسانيّة في قالب نزاع فيما بين الفلسفة والعرفان والكلام. وكان أسلوب الفكر الفلسفي الّذي انتقل إلى العالم الإسلامي في عصر التّرجمة عن طريق اليونان قد قوبل بإهتمام جادّ ممّا أدّى إلى استحكامه ورسوخه. وتبلور في هذه الحقبة النّزاع فيما بين تياريّ النّصيّة والعقلنة وذلك منذ بداية القرن الثّاني الهجري. ويمكن ملاحظة ذروة هذا النّزاع في عصر الغزالي وابن رشد.

وعلى رغم قِدم البحث حول العلاقة فيما بين الكلام والفلسفة والعرفان والدّين في العالم الإسلامي، فإنّ البحث في التّعارض بين العلم والدّين يعدّ بحثاً مستحدثاً تعود بداياته إلى العلاقات الّتي قامت بين الدّول الأوربيّة والعالم الإسلامي.

ففي الدّول الإسلاميّة، ومن ضمنها إيران (إلى ما قبل تأسيس دارالفنون وتوسّعها وتأسيس الجامعة) ومصر (حتّى تبلور النّظام التّعليمي الحديث) كانت الحوزات العلميّة إضافة إلى قيامها بالبحث في العلوم الدّينيّة؛ تخوض أيضاً في المسائل العلميّة، فالأساتذة الّذين يدرّسون الرّياضيّات، النّجوم، الطّب، الكيمياء، الفسلجة و... في الحوزات العلميّة كانوا قد تلقّوا تعليمهم في نظام التّعليم الدّيني، وأدّى ذلك بطبيعة الحال إلى تكوين علاقة فعّالة وسلمية فيما بين العلم والدّين بواسطة أولئك العلماء.[١]

وبصورة عامّة، فقد واجه العلم الغربي الّذي دخل العالم الإسلامي قبل مئتي عام تقريباً ردود إفعال متفاوتة لإقرار هذا العلم الجديد والقبول به في العالم الإسلامي. فنبذه البعض بإعتباره غير منسجم والإسلام، فحسب رأي هؤلاء أنّ العلاج النّاجح لتخلّف

١. لقد طُرحت مسألة العلاقة فيما بين الثّقافة الغربيّة والثّقافة الإسلاميّة في إيران من خلال تأسيس دارالفنون وتعليم علوم التّقنية الغربيّة من خلال حضور الأساتذه الأجانب من جهة وإرسال البعثات الدراسيّة إلى الدّول الأوربيّة من جهة أخرى. ومنذ أوائل تأسيس دارالفنون استُخدم بعض الأفراد لتدريس وإقامة صلاة الظّهر والعصر والإجابة عن الأسئلة الدّينيّة وذلك للاهتمام بالشّعائر المذهبيّة في نظامها. إلى درجة أنّ الطّلبة الّذين أرسلوا إلى باريس عام ١٨٩٦ لم يقعوا تحت تأثير الثّقافة الفرنسية لأنّهم تربّوا على الآداب الوطنيّة والدّينيّة والعفاف أيام صغرهم فقويت بذلك الدّيانة الوطنيّة في نفوسهم، أضعف إلى ذلك قيام مشرف مؤمن وحذِر على شؤونهم كأمير نظام كروسي الّذي كانت له اليد الطّولي في المحافظة على أخلاقهم بحسب اقتضاء ذلك العهد. (ر.ك. محبوبي اردكاني، حسين، تأريخ المؤسّسات المدنيّة الحديثة في إيران. الحائري، عبد الهادي، المواجهة الأولى لمفكري إيران مع منهجي الحضارة البرجوازيّة الغربيّة).

العالم الإسلامي يمرّ عبر اتّباع التّعاليم الإسلامية، وفتحت فئة أخرى ذراعيها لاستقبال العلم الجديد وسعت جاهدة لأجل تأييده وإقراره. ففي رأي هذه الفئة أنّ العلاج الوحيد لتخلّف المجتمعات الإسلامية ينحصر في التمكّن من استيعاب العلم الجديد واستبدال الرّؤية الكونيّة الدّينيّة بالرّؤية الكونيّة العلميّة. فهذا الرأي يعتقد بأنّ العلم الحديث هو المصدر الوحيد للفكر الحقيقيّ والواقعي. حتّى أنّ بعض من يعتقد بهذا الفكر ادّعى بأنّه ينبغي على الإلهيّات أن تتّبع أساليب العلوم الغربيّة أيضاً، وأنّ الطّريق الوحيد لمعرفة الله، يتمركز في مطالعة الطّبيعة من خلال الأسلوب العلميّ الحديث. فمن وجهة نظر هذا الفكر أنّ الاستدلالات القرآنيّة على الظّواهر الطّبيعيّة تعدّ دليلاً على أهليّة العلم التّجربي. حتّى أنّ البعض طبّق الحكمة القرآنيّة على الفلسفة الوضعيّة.[1]

واقتصرت بعض الآراء أيضاً على محاولة إبراز انسجام الإسلام مع العلم الحديث؛ ويمكن تقسيم هذه الفئة إلى ثلاث طوائف رئيسه: طائفة سعت لتبرير وجوب شمول العلم الحديث للنطاق الدّيني. ففي رأي هؤلاء أنّه ينبغي الإحاطة بالعلم الحديث واستيعابه لتأمين حاجات المجتمع الإسلامي، أو ليكون على الأقل في منأى عن انتقاد المستشرقين والمثقّفين.

وحاولت طائفة أخرى التّدليل على أنّ جميع المكاسب المهمّة للعلم الحديث يمكن استظهارها في القرآن والسُّنة وحتّى أنّه يمكن كذلك فهم وإدراك الحكمة من بعض المقرّرات الدّينيّة بواسطة هذه العلوم. ويعتقد بعض أفراد هذه الطّائفة أنّ النّتائج الّتي توصّل إليها العلم التّجربي كان قد صرّح بها الأنبياء قبل قرون متمادية.

الطّائفة الثّالثة كانت تريد عرض تفسير حديث للإسلام يحكمه كلام حديث كي تتمكّن من مدّ جسور وقنوات فيما بين العلم الحديث والإسلام. فعلى سبيل المثال كان السير أحمد خان العالم والمفكّر الهندي، يبحث عن الإلهيّات الطّبيعيّة كي يتمكّن من خلالها بيان الأصول الأساسيّة للإسلام في ضوء اكتشافات العلم الحديث.

وهناك قسم آخر من المفكّرين الإسلاميّين حاولوا أيضاً فصل اكتشافات العلم الحديث عن محتوياته وضمائمه الفلسفيّة. ففي ذات الوقت الّذي ثمّنوا فيه سعي علماء الغرب لإكتشاف أسرار الطّبيعة كانوا يحذّرون المسلمين من التّبعات المادّية للعلم الحديث. ففي رأي هذه المجموعة، أنّ

---

١. عبد الفتّاح طبّارة، عفيف، *روح الدّين الإسلامي*، ص ٢٧٠.

العلم الحديث ليس بإمكانه إلّا توضيح بعض مميّزات عالم الطّبيعة، أمّا أنّه يتمكّن من التّوصّل إلى جميع العلوم فهذا ما لا طاقة له به. فينبغي أن يوضع العلم الحديث في صلب الرّؤية الكونيّة الإسلاميّة. رؤية تعترف بدرجات أعلى للفكر ويتحقّق فيها دور العلم في ربطنا بالله.[١]

وأُبديت في القرون الماضية ردود أفعال مختلفة في العالم الإسلامي حيال الغرب والعلم الغربي. ففي أوائل السّبعينات من القرن الماضي أطلق بعض النخب في الباكستان مسألة أسلمة الجامعات ولا زالت بعض المؤسّسات تتابع هذه المسألة حتّى يومنا هذا. وكان **إقبال اللاهوري** من الشّخصيّات المؤثّرة على هذا الصّعيد. وانتقد **المودودي** في باكستان عدم مبالاة الجامعات بالدّين وأكّد على ضرورة تطوير وتثوير الجامعات في هذا المجال.

ودوّن البروفسور **نقيب العطّاس** في ماليزيا كتاباً بعنوان التّعليم الإسلامي وطرح فيه مسألة أسلمة العلم والجامعات.

وكانت مصر من ضمن الدّول الإسلاميّة الّتي بذلت جهوداً في هذا المجال فقد شهدت هذه الدّولة الّتي كانت ميداناً لتعاليم مفكّرين كالسّيد **جمال الدّين الأسدآبادي** والشّيخ **محمّد عبده** ضمن حركة المواجهة مع العلمانية بقيادة جامعة الأزهر والمحافل الدّينية الأخرى؛ شهدت أقوى الصّراعات الجادّة لمواجهة حركة علمنة الجامعات.

وفي إيران أيضاً برزت انتقادات بعض العلماء والمثقّفين الإسلاميّين بخصوص تبعيّة نظام التّعليم العالي للأجانب وعلمنة جامعات البلاد وذلك قبل انتصار الثورة الإسلاميّة فيها. وينبغي عدّ تعاليم وأفكار أفراد كالعلّامة **الطّباطائي**، آيةالله الشّهيد **مطهّري**، الشّهيد **الصّدر**، آيةالله **مصباح اليزدي**، المهندس **بازركان**، المهندس **سحابي** المتعلّقة بالماركسيّة ودعوى علميّتها والبحوث الاجتماعية والاقتصاديّة المرتبطة بها؛ من المسائل الحاسمة في علاقة العلم والدّين في إيران.[٢] فقد طُرحت في هذه السّنوات بحوث في مجال علميّة أو عدم علميّة الماركسيّة من جهة والعلاقة بين النّظام والمدرسة الاقتصاديّة للإسلام والنّظامين الاقتصاديّين الشّرقي والغربي من جهةٍ أخرى.[٣]

ويعدّ برهان النّظم والاستفادة من المكاسب العلميّة في مسألة نظم العالم لإثبات وجود الله (كما في نظريّة الإلهيّات الطّبيعيّة في القرون الوسطى) ونظرية **داروين** ورأي الإسلام

---

١. ر.ك. : كلشني، مهدي، *مجلة رسالة العلم والدّين*، *السّنة* ٦ و٧، العدد ١١-١٤ ـ خريف ٢٠٠٢ ـ صيف ٢٠٠٣.
٢. ر.ك. : سبحاني، محمد تقي، «*نور الدّين في مفارقة العقل*»، مجلّة نقد ونظر، العدد ٢٦ ربيع ١٩٩٦.
٣. ر.ك. : الصّدر، سيد محمّد باقر، *اقتصادنا*، «كنموذج».

حيالها؛ من موارد البحث في التّعامل بين العلم و الدّين الّتي طُرحت أبان تلك الفترة أيضاً.

ومن البحوث المهمّة و المثيرة الّتي طُرحت في مجال العلاقة بين العلم و الدّين؛ هو البحث في نماذج بيان العلم الدّيني أو أسلمة العلم الّذي استتبعه أقوال ونظريات متعدّدة من قِبل المنظّرين المسلمين. وإثر انتصار الثورة الإسلاميّة وحدوث الثّورة الثّقافيّة غداً موضوع أسلمة مراكز التّعليم العالي من الأهداف الأساسيّة لتلك الثّورة الثّقافيّة وقد قام المجلس الأعلى للثّورة الثّقافيّة بإجراءات متعدّدة في هذا المجال. ومن الطّبيعيّ أنّ وجود مثل هذا التّيار يفرز تيارات فكريّة مؤيّدة ومخالفة على مستوى فكر العلم الدّيني وضرورته وإمكانه وكيفيّة تحقيقه. ويعدّ هذا الكتاب الماثل بين يدي القرّاء الكرام حصيلة لبعض أهمّ الآراء الّتي ظهرت في مجال العلم الدّيني في إيران. وقد سعينا في هذه المجموعة إلى طرح دراسة الآراء المعارضة لإمكانيّة تحقّق العلم الدّيني وكذا آراء متنوّعة من الفئات المؤيّدة له. ومن الجدير بالإشارة التّأكيد على أنّه ليس من اللّازم أن يكون استيعاب أصحاب هذه الآراء لموضوع العلم الدّيني استيعاباً موحّداً.

ويمكن إيجاز الصّورة العامّة للآراء المطروحة في هذه المجموعة بما يلي:

يعتقد البعض، ومن ضمنهم السّيدان ملكيان وسروش؛ أنّ العلم الدّيني غير ممكن وغيرضروري ويؤكّدون على وجود تناقض منطقي في مفهومه. وفي مقابل هؤلاء تقف آراء أخرى ترى بأنّ العلم الدّيني أمر ضروري وممكن وحتّى أنّ بعضه متحقّق.

ومن بين القائلين بإمكانيّة وضرورة العلم الدّيني، فئة ترى بأنّ جميع المفاهيم، الأساليب ومناهج العلوم وحتّى قواعد المنطق والرياضيّات من الممكن أن تكون دينيّة أو غير دينيّة وينبغي على علماء المسلمين الالتفات إلى ضرورة أسلمة جميع أنواع المعرفة. وفي رأي آخر، كرأي السّيد كلشني أنّه يكفي في تفسير المكاسب العلميّة من أجل وسم العلم بالدّيني؛ الاعتماد على اتّجاه يعتقد بالله.

ومن زاوية أخرى يرى السّيد نصر أنّ العلوم الّتي أنتجها المسلمون في مرحلة الحضارة الإسلاميّة كانت علوماً دينيّة وقدسيّة. ولكنّ السّيد مير باقري يعتقد بأنّ العلوم لم تكن دينيّة في أيّ عهد وزمان، وفي نظرة أخرى، ينفرد السّيد زيباكلام بمحاولته إثبات إمكان العلم الدّيني، وأشرّ البعض الآخر، ومن ضمنهم السّيد باقري، على طرق تدخّل العقائد الدّينيّة في صنع العلوم وحاولوا الوصول إلى العلم الدّيني.

ويبدأ البحث في بعض الآراء الّتي يمثّلها رأي السّيدين **ملكيان** و**سروش** بتعريف العلم والدّين للإجابة عن سؤال إمكان العلم الدّيني، وعلى أساس التّعريف الّذي يعرضانه يبيّنان موقفهما حيال ضرورة وإمكان العلم الدّيني. وفي الاتّجاه المقابل يبحث البعض الآخر أمثال **زيبا كلام** و**كلشني** إمكان العلم الدّيني من خلال الإشارة إلى تأريخ العلم والنّظريّات العلمية.

وربّما يكون الرأي الشّائع في إستنباط المعارف الدّينيّة بطريقة منهجيّة في المجالات الدّينيّة من أكثر الآراء موضوعيّة في باب العلم الدّيني.

وإذ يتقدّم قسم فلسفة العلوم الإنسانيّة لمعهد بحوث الحوزة والجامعة بالشّكر لجميع الأساتذة وأصحاب الآراء والتّقدير لجهودهم الّتي بذلوها لإخراج هذا الكتاب، يقوم بعرض بعض الملاحظات في حدود النّطاق الموجز لهذا الكتاب تعليقاً على الآراء المطروحة فيه للمساهمة في رقيّ وتفتّح مجالات البحث في العلم الدّيني أكثر وأكثر.

ومن الجدير بالذّكر أنّه لم تكن للدكتور **كلشني** مقالة منسجمة في باب العلم الدّيني وعلى رغم إلحاحنا لم يسمح له وقته الضيّق من كتابة بحث جديد في هذا المجال، ومن هنا، فقد قمنا بقراءةٍ جديدةٍ لأفكاره من خلال الاستفادة من كتاباته المنشورة على هذا الصّعيد. وقمنا كذلك بتلخيص أثر الدّكتور **خسرو باقري** الموسوم «هويّة العلم الدّيني» وتقديمه إلى القراء الكرام.

نأمل من الباحثين الأعزاء في الحوزة والجامعة إغناء هذه البحوث للمساهمة في تقدّم الحركة العلميّة للبلاد من خلال إرشاداتهم وتوجيهاتهم القيّمة.

وفي الختام، نقدّم جزيل شكرنا لعميد معهد البحوث المحترم ومساعده في مجال البحوث وجميع الباحثين الّذين شاركوا وساعدوا على تدوين هذا الكتاب، وكذلك نقدّم شكرنا وتقديرنا للسّيد **محمّد باوي**، الّذي بدأ هذا المشروع والّذي قام بجهود مضنية في مجال البحث وجمع المقالات إلّا أنّه لم يتمكّن من الاستمرار في العمل بسبب حادث سير أدّى إلى فقده الوعي، نسأل الله استعادة وعيه وسلامته.

قسم فلسفة العلوم الإنسانيّة
في معهد بحوث الحوزة والجامعة

الرّؤية الكونيّة الاسلاميّة والعلم الحديث[1]

الدّكتور السّيد حسين نصر[2]

مقدّمة

يعدّ موضوع الإسلام والعلم الحديث اليوم، وترافقه مع التقنيّة الحديثة باعتبارها نتاجاً لهذا العلم، وكما في السابق من أخطر المواضيع الّتي تواجه المجتمع الإسلامي. فقد تعرّض باحثون ومفكّرون متعدّدون إلى هذا الموضوع الّذي استوعب جانباً كاملاً من الفعّاليّات الفكريّة الإسلاميّة في القرن الماضي ولا زالوا يخوضون في هذا المجال. فلم تكن الرغبة في البحث في هذا الموضوع حديثة العهد، وتعود إلى المواجهة الفكريّة الجادّة فيما بين العالم الإسلامي والغرب الحديث في أوائل القرن التّاسع عشر والّتي شملت حركة النّهضة في العالم العربي والحركات المشابهة عند الإيرانيين، الأتراك ومسلمي شبه القارة الهنديّة والباكستان في تلك الحقبة. وجذب هذا الموضوع كذلك أنظار شخصيّات متعدّدة أمثال جمال‌الدّين الأسدآبادي (الأفغاني) والسّير أحمد خان، ضياء غوغالب، محمد إقبال وأتباع حركة السّلفيّة، وفي مرحلتنا هذه شيوخ الأزهر والمشتغلين بالعلم الحديث أمثال عبدالسلام.

فمع أنّ علاقة المفكّرين المسلمين بالعلم الغربي وإلى حدّ ما بالتقنيّة كانت مرتبطة في الأيام الأولى بالنزاع الفكري والكلامي لأجل استقلال البلدان الإسلاميّة سياسيّاً ولو بصورة

---

[1] ر.ك: ملاحظة رقم (١).

[2] أصل هذه المقالة باللغة الإنجليزيّة، وقد قام بنقلها إلى الفارسيّة ضياءالدّين تاج.

صوريّة. ولكن العلاقة الفعليّة للدّول الإسلاميّة بالعلم والتّقنيّة لم تنشأ تقريباً من حاجتها إلى الحصول على المعرفة وإنّما من حاجتها إلى اكتساب القدرة الاقتصاديّة والعسكريّة. وقد انخرطت طائفة من المجدّدين في صفوف ما يُصطلح عليهم بالمؤسّسين ووضعوا بلا روية العلم والتقنيّة الحديثة في مرتبة العلم في القرآن والرّوايات ومجموع السُّنة الفكريّة للإسلام على حدّ سواء. فأكثر هؤلاء لا يعيرون أيّ أهمّيّة للتّفاوت فيما بين العلم لأجل كسب المعرفة والفهم العميق للآيات والمخلوقات الإلهيّة في إرتباطها بالله وكمال الرّوح البشريّة من جهة، والعلم لأجل كسب السّلطة للهيمنة على الكائنات الإلهيّة والنّاس الآخرين من جهة أخرى، وعلى الخصوص الشّعوب الأخرى والمجموعات القوميّة والمذهبيّة وممّا يعضد ويؤيّد ذلك بشكل واضح تأريخ الغرب الحديث. ومن الطّبيعيّ أنّه يمكن إدراك سبب بروز هذا التّمجيد الأعمى و «عبادة» العلم والتّقنية الحديثة في جميع قطّاعات المجتمع الإسلامي على الرّغم من الاختلافات السّياسيّة والكلاميّة والفقهية العميقة.

وتتجلّي هذه المسألة بوضوح عندما نرى أنّ عدد قتلى المسلمين في حرب ما يصل إلى ثلاثمئة قتيل بينما يبلغ عدد قتلى الطّرف المقابل ستّين قتيلاً فقط، أو عندما نرى أنّ المسلمين في أيّ مواجهة يخوضونها ضدّ الآخرين ابتداءً من البوسنة إلى الشيشان وكشمير والفلبين يكونون في موضع دفاعيّ علىالدوام ويتعرّضون للإبادة الجماعية و«التّطهير»، ومع كلّ هذا نلاحظ رغبتهم العمياء الجامحة في اتّباع العلم والتقنيّة الغربيّة وعدم التّفكير في مدى كون هذا الشّوق ذا جانب عاطفي أو أنّه يمكن التّعويل عليه من ناحية المصلحة أو الضرورة السّياسيّة دون التّوجّه إلى الحقائق الّتي تشكّل الحجر الأساس للمسائل العميقة في علاقات الرّؤية الكونيّة الإسلاميّة والعلم الحديث. ففي رأي الإسلام أنّه ينبغي أن تكون الحقيقة هي الحاكمة على الأشياء ونحن باعتبارنا مسلمين ينبغي أن يكون تفكيرنا مرتكزاً على هذه الحقيقة على الدوام، وليس على أساس المصلحة السّياسيّة أو المصالح الأخرى، ولا ننسى أبداً هذه الآية القرآنيّة الكريمة الّتي تقول: ﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَـٰطِلُ إِنَّ ٱلْبَـٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾.[1]

---

١. سورة الإسراء، الآية ٨١

ومن هنا، فعلينا دراسة العلم الحديث قبل أيّ شيء آخر ومطالعة رأي الإسلام فيه بشكل كامل ولسنا نقصد بهذا الرّأي مَن يدّعي الإسلاميّة على أساس تلفيق المعاني الظّاهريّة لبعض الآيات القرآنيّة مع جميع أنواع المفاهيم والمصطلحات المصدّرة من الغرب الحديث. وإنّما الرأي النّاشئ من السُّنة الفكريّة للإسلام الّذي يشمل جميع أقسامها والّذي لا يتمّ استنتاجه من خلال الفرَق الكلاميّة والفقهيّة وإنّما من خلال السُّنة وأبعادها الأعمّ.

نقد العلم الحديث

لا يتيسّر لنا في هذا البحث المختصر إعطاء هذه المسألة حقّها في جميع الانتقادات الموجّهة للعلم الحديث وذلك من خلال الرأي التقليدي للإسلام. فهذه وظيفة قد التزم بها إلى حدّ ما سائر المفكّرين والباحثين وكاتب هذه المقالة في مدوّناته الأخرى. ولكن لا زال هناك الكثير من العمل لتعبيد هذا الطّريق.

وهذا لا يمنع من التّعرّض لبعض المسائل الأساسيّة الّتي نرى من الضروري طرحها في هذا المجال. المسألة الأولى والّتي رسخت في محافل العالم الإسلامي بأجمعه ختصّ بالجانب السّلبي. وهي الامتناع من الدّراسة النّقديّة للعلم الغربي والّتي غالباً ما نشأ عن نوع من عقدة الحقارة الفكرّيّة والاعتقاد بالتّماثل الخالص للعلم الغربي استمراريّة العلم الإسلامي دون أيّ نوع من الالتفات إلى اختلاف النماذج وتأسيس فلسفة الطّبيعة والعلميّة الحديثة خلال الثورة العلميّة. فهذه الأحداث لم تقتصر على جاد الاختلاف الفاحش فيما بين العلم الإسلامي والعلم الحديث فحسب وإنّما تها إلى سوابق وأوّليات ذلك العلم في القرون الوسطى ومرحلة النهضة. ومن حب أنّ البعض يتصوّر وبسذاجة بأنّ العلم الحديث لا يتماثل والعلم الإسلامي حسب، بل إنّهم يحاولون استخدام الفلسفة الحديثة للعلم على أساس العلم الطّبيعيّ درِيّة وبأسلوبها المنسوخ غربيّاً لينصّبوا أنفسهم من خلال ذلك قضاة للحكم على ية أو عدم حقّانيّة المواقف الإسلاميّة.

المسألة الثّانية تتعلّق بالعلاقة بين النّظام القيمي والعلم الحديث. فكثير من أنصار الطّاعة للعلم والتقنيّة الغربية بدل أن يتعرّضوا ومن خلال الرّؤية الإسلاميّة للنقد الضّمني القيمي في العلم الغربي، يدّعون بأنّ هذا النّظام خالٍ وعارٍ عن القيم.

فهؤلاء بادّعائهم هذا يجاهرون بغفلتهم عن جيل كامل من الفلاسفة والنقّاد الغربيّين الّذين أوضحوا باستدلالات وبراهين قاطعة بأنّ العلم الغربي كغيره من العلوم يرتكز على نظام قيمي خاصّ ورؤية كونيّة خاصّة تمتدّ جذورها في الافتراضات الخاصّة في مجال ماهيّة الواقعيّة المادّيّة، الذّهن المطّلع على هذه الواقعيّة الخارجيّة وعلاقة الاثنين ببعضهما البعض.

فمن الضّروري دراسة الأسس الفلسفيّة للعلم الحديث حسب الرّؤية الإسلاميّة كي نتمكّن وبشكل دقيق بيان ماهيّة نظامه القيمي البنّاء للمسلمين وكيف أنّ هذا النّظام القيمي يتعارض أو يكمّل أو يهدّد النّظام القيمي الإسلامي الّذي هو بحسب رأي المسلمين وحي إلهيّ وليس مجرّد صورة إنسانيّة للعلم كي يمكن إنكاره بناءً على التّعريف الّذي يرتكز على عقل الإنسان وحواسّه الخمسة وعلى الخصوص في سائر الأساليب الممكنة للمعرفة الواقعيّة.

المفكّرين الإسلاميّين الابتعاد عن مقولة أنّ الفيزياء الحديثة ليست علماً غربياً وإنّما علماً عالميّاً، مع أنّهم ينفون الجذور المكانيّة لهذا العلم في النّظام القيمي والفلسفة الخاصّة والّتي لا ترتبط بتأريخ العالم وإنّما بمرحلة خاصّة من تأريخ أوربا. حتّى أنّ واقعيّة هبوط البوينغ ٧٤٧ في طوكيو وبكيّن وكذلك إسلام آباد أو طهران لا يعدّ دليلاً على كونه عالمياً صرفاً؛ بل إنّ هذه الطّائرة هي حصيلة تقنيّة ترتكز على رؤية خاصّة لعلاقة الإنسان مع قوى الطّبيعة والمحيط وإدراك الإنسان ذاته. هذه الرّؤية الّتي تحاول كثير من الفئات في الغرب المتجدّد وما بعد الحداثوي صُنع عالميّتها عن طريق القضاء على الرّؤى الأخرى في مجال عالم الطّبيعة وعلاقة الإنسان به والّذي يشمل بطبيعة الحال الرّؤية الإسلاميّة كذلك. فالعلم الحديث في الحقيقة يعدّ مشكلة مباشرة للرؤى الكونيّة الأخرى وبضمنها الإسلاميّة والّتي تدّعي أنّ المعرفة الواقعيّة لا تعتمد على مجرّد العقل بل على أساس الوحي والإلهام. على أيّ حال، فالانتقاد الأساسي للعلم الغربي يستلزم انتقاد نظامه القيمي الّذي يرتكز عليه والّذي يعمل على ترويجه. لذ فلا زالت الوظيفة الأساسيّة تتمثّل ببيان ماهيّة هذه القيم وتقييمها ونقدها من خلال الرّؤية الإسلاميّة الأصيلة.

وممّا له ارتباط وثيق بالمسألة العامّة للقيم مسألة المبادئ الأخلاقيّة. فهناك العديد من الكتّاب تحدّثوا عن أخلاقيّة العلماء وعدم مؤاخذتهم في مجال سوء الاستفاة من العلم الحديث. وبالطّبع فإنّ هناك أعداداً كثيرة من العلماء المسيحيين واليهود المؤمّنين في الغرب

أو المسلمين والبوذيين والهندوس المؤمنين في الشّرق. ولكنّ هذا الواقع ليس له ارتباط بالماهيّة غير الأخلاقيّة للعلم الغربي،[١] فقد جمعتنا قبل خمسين عاماً لقاءات ببعض أكثر العلماء أخلاقيّة أيّام شبابهم من الّذين ساهموا في صنع القنبلة الّتي راح ضحيّتها خلال يومين مئتي ألف ياباني هذا بمعزل عن المجازر الّتي ارتكبها العلماء الألمان في العهد النّازي. وكذلك حصيلة عمل علماء وديعين لم يصدر منهم أدنى أذى..! والّذي ساهم في القضاء على أنواع متعدّدة من المخلوقات الإلهيّة.

ففي واقع الأمر، لا يمكن للمعرفة وآثارها أن تكون بمنأى عن الآثار الأخلاقيّة. ولقد لعب العلم الحديث دوراً في القضاء على النّظرات الأخرى للطبيعة وبضمنها النّظرة المذهبيّة، وعلى هذا الأساس فالإدّعاءات النّاجمة عن هذه النّظرات في مجال معرفة عالم الخلق كانت مساوقة للشعر والأسطورة أو حتّى أسوء منهما كالخرافة لذا فقد خرجت عن الإطار المتعارف المقبول للمعرفة الطّبيعيّة. ومع ذلك فما بقي من أخلاقيّات في الغرب هي ناشئة في الأساس من السُّنة الإبراهيميّة ولذا فهي ترتبط من جهات متعدّدة بالأصول والأساليب الإخلاقيّة للإسلام. ومن خلال نفيه لما تدّعيه السُّنة الإبراهيميّة في مجال معرفة الطّبيعة ساهم في إيجاد وضع ساعد على جعل هذا الميراث الأخلاقيّ يتعرّض للإنهيار بشكل متزايد،[٢] لعدم تطابق هذا الميراث مع أيٍّ من العلوم المتّفق عليها بذاتها في مجال الواقعيّة. وكذا لاينبغي مطلقاً على المسلمين تصوّر أنّ هذ الوضع ناشئ فقط عن ضعف المسيحيّة وأنّ آثاره الأخلاقيّة السّلبية في الغرب لا تتعدّى إلى العالم الإسلامي. فهذا الاستنتاج هو حصيلة أفكار لا تعدوا كونها سطحيّة وهامشيّة وعادة ما تعتمد على معرفة ناقصة للتأريخ الفكري والفلسفي العلمي للغرب، وللأسف فإنّ مؤشّرات كثير من ردود أفعال المسلمين تجاه الغرب الحديث ما زالت كما كانت عليه في القرن الماضي. فما نحتاجه اليوم، هو النّقد الإسلامي القائم على أساس المعرفة وليس الشّعار. وهذا النّقد للعلم الحديث لا يتعرّض فقط إلى العلم بقالبه الفعلي، وإنّما إلى خصيصة يفتقدها العلم الحديث ذاته أيضاً، لكنّ كثيراً من ... ومروّجي هذا العلم يدّعون أنّ العلم الحديث ليس هو فقط العلم المشروع لنّظام

١. ملاحظة رقم (٣).

٢. ملاحظة رقم(٤).

الطّبيعة وإنّما مشروعيّة علم الطّبيعة تتمثّل فقط في إطار افتراضاته في مجال ماهيّة المعرفة الموضوعيّة والذّهن المطّلع. فعلى المسلمين أن يتمكّنوا من الحفاظ على الفضاء الفكريّ التّقليديّ للإسلام وذلك لأجل استمرار النّظرة الإسلاميّة إلى الماهيّة الواقعيّة الّتي تتطابق وأخلاقيّات الإسلام دون أن يضطرّوا إلى إنكار مشروعيّة العلم الحديث في ساحته الخاصّة. وفي غير هذه الحالة، فإنّ إستبدال العالم الفكريّ للإسلام بعالم العلم الحديث يؤدّي إلى انهيار السّيطرة الإخلاقيّة الإسلاميّة على السّواد الأعظم من المسلمين مهما دعا علماء الإسلام للحيلولة دون ذلك، مع أنّه من الممكن أن يجعل الدول الإسلاميّة أغنى وأقوى. ولا تقتصر ملاحظة هذه المسألة على الغرب المسيحيّ في أوساط فئات من التّجديديين المسلمين الّذين أعرضوا عن أغلب تراثهم المعنويّ والإخلاقيّ باسم «الرّؤية الكونيّة العلميّة» الّتي أُشيعت باعتبارها شعاراً شبه مذهبي بواسطة الماركسيّة المنسوخة من جهة وراية اتّحد تحت لوائها كثير من ذوي الإتّجاه الدّنيويّ والمذهب الإنساني[1] والقوي الغربيّة الأخرى المعارضة للمذهبيّة من جهة أخرى.

وأخيراً فإنّ أهمّ نقد هو ذلك الّذي يرتبط بالنّظرة غير المنحازة للعلم الحديث، وبالطّبع فإنّ أفضل حالة من حالاتها هو ما يتعلّق بالمذهب والدّور الأكثر أهمّيّة للعلم في إيجاد فضاء ذهنيّ ينتفي فيه وجود الله والحقائق المعاديّة الّتي هي في نتيجتها «غير حقيقيّة». وحاول كثير من الكتاب الغربيّين التركيز على هذه النّقطة وهي أنّ العلم ليس ضدّ المذهب وأنّهم لا ينكرون الله بالضّرورة؛ ويدّعى كثير من المسلمين مثل هذا الادّعاء. ولكن ما أُريد من المذهب في ثنايا أكثر هذه البحوث هو المذهب الّذي يُصلح نفسه أو يغيّر تعاليمه وخصوصاً ادّعاءاته الّتي تتعلّق بالمعرفة الواقعيّة للطبيعة وما فوق الطّبيعة. وكان من نتيجة ذلك، أنّه وبعد أربعة قرون من نشوء العلم الحديث أصبح المذهب هو الّذي يعيش في هامش المجتمع، وليس العلم. ويحاول الإلهيّون الغربيّون أحياناً وعادة ما يتمّ ذلك من خلال خشيتهم من العلم الحديث الإشارة لهذا الكشف العلمي أو ذاك وتطبيقه على أحد التّعاليم المذهبيّة الخاصّة. ويغفلون عن مدى خطورة ربط ذي الماهيّة المطلقة بأحد أشكال المعرفة المبتنية على تعريف ماهوي عابر؛ مع أنّه

---

١. يؤكّد على قيمة الإنسان وقدرته على تحقيق الذّات بواسطةِ العقل ويرفض الإيمان بقوّة خارقة للطبيعة «المعرّب».

إذا نظرنا إليه ليس من النّاحية ما فوق الطّبيعة وليس من النّاحية العلميّة فقط، لم نلاحظ وجود انعكاس لحقائق فوق طبيعيّة خاصّة.

ويُلاحظ اليوم مثل هذا النّوع من الرّبط السّطحي وعلى الخصوص في ما يُصطلح عليه بالكوزموغرافيا[١] الّتي ما هي إلّا إستنباطاً من الفيزياء النّجوميّة ولا ترتبط بالكوزموغرافيا بمفهومها التّقليدي. لقد ذهل كثير من الإلهيّين ولسنوات بنظريّة الانفجار. فادّعوا أنّ هذه النّظريّة تنسجم وما جاء به الكتاب المقدّس والقرآن أيضاً بخصوص عمليّة الخلق، وأقاموا كثير من الملتقيّات حول هذا الموضوع. واللافت أنّ كثيراً من علماء الكوزموغرافيا ينكرون اليوم نظريّة الانفجار الكبير هذه.

وهنا نلفت الانتباه إلى نقطة مهمّة وهي أنّه ينبغي على الرّؤية الإسلاميّة العمل على دراسة وتحليل وانتقاد العلم الحديث في ارتباطه بالإسلام بشكل عميق. لتقف هذه الدّراسة وهذا النّقد في مقابل الرّدود الفكريّة الضّعيفة الّتي احتضنت ابتداءً النّظريّات وحتّى أوهام وخيالات العلم الغربي كحقيقة مطلقة ثمّ سعت لتحريف هذه الآية القرآنيّة أو ذلك الحديث الخاص لإثبات انسجامهما مع أسخف أشكال المعرفة؛ المعرفة الّتي لم تنشأ قيمتها من خلال بيان الماهية الحقيقيّة بل من واقعيّة أنّ هذه المعرفة تؤدّي إلى اكتساب الثّروة والسّيطرة على الطّبيعة كما يدّعي فرانسيس بيكون أحد مؤسّسي العلم الحديث. إنّ الّذي يجب بيانه هو أنّ «فرضيّة» وجود الله في العلم الحديث ما هي إلّا شيء عارض وزائد على هذا النّظام. فيستطيع الإنسان أن يكون فيزياويّاً مشهوراً وكاثوليكيّاً أو يهوديّاً أو مسلماً مؤمناً أيضاً أو لاأدريّاً أو منكراً لله في الوقت ذاته. ففي رأي العلم الحديث أنّ الواقعيّة الإلهيّة ليس لها ارتباط ونظام هذا العلم وحتّى أنّ البعض يعتقد بأنّ الله هو فرضيّة «غير ضروريّة». إنّ الرّؤية الكونيّة الفيزياويّة تمرّ اليوم بمرحلة التّغيير والتجدّد حتّى أنّ البعض يرى أنّ ضرورة ملاحظة الله والعلم هو بمثابة حجر الأساس للميكانيكيّة الغوانتوميّة. لكنّ هذه النّظريّة لم تحضَ إلى الآن بقبولٍ أكثر الفيزيائيّين الجدد والرأي الغالب أنّ الشّكل المشروع والصّحيح للمعرفة التّعليميّة يقتصر على عدم الوجود الإلهي بغض النّظر عن عدد العلماء الجدد الّذين يؤمنون بالله.

---

١. علم يبحث في مظهر الكون وتركيبه العام ويشمل علوم الفلك والجغرافيا والجيولوجيا. «المعرّب».

الطّبيعة وإنّما مشروعيّة علم الطّبيعة تتمثّل فقط في إطار افتراضاته في مجال ماهيّة المعرفة الموضوعيّة والذّهن المطّلع. فعلى المسلمين أن يتمكّنوا من الحفاظ على الفضاء الفكريّ التّقليديّ للإسلام وذلك لأجل استمرار النّظرة الإسلاميّة إلى الماهيّة الواقعيّة الّتي تتطابق وأخلاقيّات الإسلام دون أن يضطرّوا إلى إنكار مشروعيّة العلم الحديث في ساحته الخاصّة. وفي غير هذه الحالة، فإنّ إستبدال العالم الفكريّ للإسلام بعالم العلم الحديث يؤدّي إلى انهيار السّيطرة الإخلاقيّة الإسلاميّة على السّواد الأعظم من المسلمين مهما دعا علماء الإسلام للحيلولة دون ذلك، مع أنّه من الممكن أن يجعل الدول الإسلاميّة أغنى وأقوى. ولا تقتصر ملاحظة هذه المسألة على الغرب المسيحيّ في أوساط فئات من التّجديديين المسلمين الّذين أعرضوا عن أغلب تراثهم المعنويّ والإخلاقيّ باسم «الرّؤية الكونيّة العلميّة» الّتي أُشيعت باعتبارها شعاراً شبه مذهبي بواسطة الماركسيّة المنسوخة من جهة وراية اتّحد تحت لوائها كثير من ذوي الإتّجاه الدّنيويّ والمذهب الإنساني[1] والقوي الغربيّة الأخرى المعارضة للمذهبيّة من جهة أخرى.

وأخيراً فإنّ أهمّ نقد هو ذلك الّذي يرتبط بالنّظرة غير المنحازة للعلم الحديث، وبالطّبع فإنّ أفضل حالة من حالاتها هو ما يتعلّق بالمذهب والدّور الأكثر أهمّيّة للعلم في إيجاد فضاء ذهنيّ ينتفي فيه وجود الله والحقائق المعاديّة الّتي هي في نتيجتها «غير حقيقيّة». وحاول كثير من الكتاب الغربيّين التركيز على هذه النّقطة وهي أنَ العلم ليس ضدّ المذهب وأنّهم لا ينكرون الله بالضّرورة؛ ويدّعى كثير من المسلمين مثل هذا الادّعاء. ولكن ما أُريد من المذهب في ثنايا أكثر هذه البحوث هو المذهب الّذي يُصلح نفسه أو يغيّر تعاليمه وخصوصاً ادّعاءاته الّتي تتعلّق بالمعرفة الواقعيّة للطبيعة وما فوق الطّبيعة. وكان من نتيجة ذلك، أنّه وبعد أربعة قرون من نشوء العلم الحديث أصبح المذهب هو الّذي يعيش في هامش المجتمع، وليس العلم. ويحاول الإلهيّون الغربيّون أحياناً وعادة ما يتمّ ذلك من خلال خشيتهم من العلم الحديث الإشارة لهذا الكشف العلمي أو ذاك وتطبيقه على أحد التّعاليم المذهبيّة الخاصّة. ويغفلون عن مدى خطورة ربط ذي الماهيّة المطلقة بأحد أشكال المعرفة المبتنية على تعريف ماهوي عابر؛ مع أنّه

١. يؤكّد على قيمة الإنسان وقدرته على تحقيق الذّات بواسطةِ العقل ويرفض الإيمان بقوّة خارقة للطبيعة «المعرّب».

إذا نظرنا إليه ليس من النّاحية ما فوق الطّبيعة وليس من النّاحية العلميّة فقط، لم نلاحظ وجود انعكاس لحقائق فوق طبيعيّة خاصّة.

ويُلاحظ اليوم مثل هذا النّوع من الرّبط السّطحي وعلى الخصوص في ما يُصطلح عليه بالكوزموغرافيا[1] الّتي ما هي إلّا إستنباطاً من الفيزياء النّجوميّة ولا ترتبط بالكوزموغرافيا بمفهومها التّقليدي. لقد ذهل كثير من الإلهيّين ولسنوات بنظريّة الانفجار. فادّعوا أنّ هذه النّظريّة تنسجم وما جاء به الكتاب المقدّس والقرآن أيضاً بخصوص عمليّة الخلق، وأقاموا كثير من الملتقيّات حول هذا الموضوع. واللافت أنّ كثيراً من علماء الكوزموغرافيا ينكرون اليوم نظريّة الانفجار الكبير هذه.

وهنا نلفت الانتباه إلى نقطة مهمّة وهي أنّه ينبغي على الرّؤية الإسلاميّة العمل على دراسة وتحليل وانتقاد العلم الحديث في ارتباطه بالإسلام بشكل عميق. لتقف هذه الدّراسة وهذا النّقد في مقابل الرّدود الفكريّة الضّعيفة الّتي احتضنت ابتداءً النّظريّات وحتّى أوهام وخيالات العلم الغربي كحقيقة مطلقة ثمّ سعت لتحريف هذه الآية القرآنيّة أو ذلك الحديث الخاص لإثبات انسجامهما مع أسخف أشكال المعرفة؛ المعرفة الّتي لم تنشأ قيمتها من خلال بيان الماهية الحقيقيّة بل من واقعيّة أنّ هذه المعرفة تؤدّي إلى اكتساب الثّروة والسّيطرة على الطّبيعة كما يدّعي **فرانسيس بيكون** أحد مؤسّسي العلم الحديث. إنّ الّذي يجب بيانه هو أنّ «فرضيّة» وجود الله في العلم الحديث ما هي إلّا شيء عارض وزائد على هذا النّظام. فيستطيع الإنسان أن يكون فيزياويّاً مشهوراً وكاثوليكياً أو يهودياً أو مسلماً مؤمناً أيضاً أو لاأدرياً أو منكراً لله في الوقت ذاته. ففي رأي العلم الحديث أنّ الواقعيّة الإلهيّة ليس لها ارتباط ونظام هذا العلم وحتّى أنّ البعض يعتقد بأنّ الله هو فرضيّة «غير ضروريّة». إنّ الرّؤية الكونيّة الفيزياويّة تمرّ اليوم بمرحلة التّغيير والتجدّد حتّى أنّ البعض يرى أنّ ضرورة ملاحظة الله والعلم هو بمثابة حجر الأساس للميكانيكيّة الغوانتوميّة. لكنّ هذه النّظريّة لم تحضَ إلى الآن بقبولٍ أكثر الفيزيائيّين الجدّد والرأي الغالب أنّ الشّكل المشروع والصّحيح للمعرفة التّعليميّة يقتصر على عدم الوجود الإلهي بغض النّظر عن عدد العلماء الجدد الّذين يؤمنون بالله.

---

[1] علم يبحث في مظهر الكون وتركيبه العام ويشمل علوم الفلك والجغرافيا والجيولوجيا. «المعرّب».

فكيف بإمكان الإسلام القبول بشكل من المعرفة تنبع من عدم الله ولا يمكنها أن تنتهي إليه؟ وكيف يستطيع الإسلام تفسير العالم دون الإشارة إلى العلّة العليا لجميع الأمور الّتي تحدّث عنها القرآن في كلّ صفحة من صفحاته؟ إنّ الفكر الإسلامي التّقليدي أعطى إجابات عميقة وكثيرة بخصوص هذه الأوهام والحيرة. في حال أنّ مؤشّر العالم الإسلامي المعاصر يدلّل وبالخصوص على افتقاده لإجابة عن المشكلات الحاضرة بالخصوص، مع أنّها من حيث العمق تكاد تقترب من الإجابات الّتي عرضها سلفنا. ولأجل هذا السّبب نرى أنّ مجموعة العلماء والمفكّرين الغربيّين الّذين يميلون بشدّة إلى سائر الآراء في مجال الواقعيّة يميلون إلى المفكّرين المسلمين القدماء أكثر من المعاصرين. فلا طريق لاكتشاف العلاقة الصّحيحة فيما بين الإسلام والعلم الحديث إلا بانتقاد الرّؤية الإسلاميّة العميق لكلّ الأنظمة وبضمنها نظام العلم الحديث الّذي يدّعي معرفة الخلق الإلهي.

مسألة توريد العلم الغربي الحديث

لقد طالب القادة المسلمون على مختلف مشاربهم المذهبيّة والسّياسيّة وعلى مدى قرن من الزّمان بالاستنساخ السّريع والكامل للعلم الغربي الحديث وصرّحوا أحياناً بعدّة تصريحات محتاطة حول إنجاز هذه المهمّة مقترنة بالحفاظ على الأخلاق الإسلاميّة. ولكنّ توريد لعلم الحديث بصورة عشوائيّة، لا يمكن أن يتمّ من دون أن يكون له نتائج مهمّة على المجتمع الإسلامي. ومن الطّبيعيّ أنّه من الممكن أن يكون هناك أسلوب من التّوريد لا يقوم على أساس الاختيار العاقل وإنّما على أساس التّقليد الأعمى الّذي يلاحَظ في كثير من الدّول الإسلاميّة.

ففي مثل هذا الاستنساخ لا يتمّ السّعي للقبول بالعلم الحديث بشكل كامل كي يؤدّي إلى الفعّاليّة والخلّاقيّة العلميّة الباهرة المبتنيّة على أساس الإسلام. وكذا لا يوجد هناك سعي يتعدّي مسألة قبوله إلى محاولة كسبه بشكل كامل. غاية ما هنالك؛ أنّ هذا الكسب قدّم خدمات للعلم الحديث المتداول من خلال رجال ونساء مسلمين لم تلعب إسلاميّتهم أيّ دور في العلم الّذي طوّروه، فلو كان التّحصيل كاملاً وموفّقاً لعمّ تأثيره على جوانب المجتمع الإسلامي قاطبة بقدر أكبر ممّا نلاحظه حالياً. وسبب هذا الأمر يعود بالخصوص إلى عدم حصول نجاح كامل في إنجاز هذه العملية.

إنّ الاكتساب الكامل للعلم الغربي لا يتمّ إلّا من خلال الإيمان برؤيته الكونيّة والّذي من المؤكّد أنّه ستكون له آثار فجيعة على النّظرة الإسلاميّة للواقع الطّبيعيّ وما فوق الطّبيعيّ. وينسحب هذا على سائر المذاهب. إنّ المراقب لقضايا اليابان مثلاً، ينبغي عليه أن لا يقصر نظره على التقدّم العلمي والتقني للشعب الياباني فقط، فإنّهم حافظوا على بعض مؤسّساتهم التّقليديّة كالإمبراطوريّة على الرّغم منه ولا زالوا يلبسون الكيمون[1] ويستخدمون العيدان في تناول الطّعام. فينبغي ملاحظة هذا الوضع من خلال الدّين البوذّي و الشينتو وملاحظة الخسائر المعنويّة الّتي تعرّضت لها السّنن المذهبيّة اليابانيّة أيضاً والّتي تسبّبت بهذه الأزمة الإجتماعيّة الخطيرة الّتي حدت بالبعض إلى التّحدّث عن «العودة الآسيويّة» لهذا البلد.

فما العمل إذن؟ فقبول أيّ موجود حيّ لأيّ مادّة خارجية يستلزم جذباً وطرحاً. فإذا كان من المقرّر أنّنا لا نطرح بعض ما نأكله لكنّا ودّعنا الحياة في مدّة قصيرة. والمذهب والحضارة الحيّة تعيش هذه الحالة ذاتها وإيّانا أن ننسى بأنّ الإسلام لا زال مذهباً حياتياً وحيّاً وأنّ الحضارة العظيمة الّتي أوجدها هذا المذهب لا يمكن أن تتعرّض للزوال مطلقاً، مع أنّ بعضها قد قُضي عليها ليس بواسطة الأوربيّين فحسب وإنّما بواسطة التجديديين من المسلمين. إنّ الحضارة الإسلاميّة بإمكانها قبول العلم الغربي بشكل جادّ دون أخذ وطرح ، هو ما يمكن أن يُطلق عليه بالأخذ والطّرح العقلائي والّذي يرتكز على الأصول والماهية الواقعيّة الحيّة الّتي تقوم بدور الاتّخاذ والأخذ.

وفيما لو أردنا البحث عن شواهد على هذا الكلام البديهي فلا نحتاج إلّا لمجرّد مراجعة [تاريخ] العالم الإسلامي على مدى العقد الماضي. فالتّجدّد الإفراطي والإطراء الأعمى والتّقليد [للعلم] الحديث لم يجلب للعالم الإسلامي أيّ تجديد للحياة العلميّة الأساسيّة. ومع وجود نوع من [التنمية] السّطحيّة الّتي قامت بتربية أعداد غفيرة من العلماء والمهندسين منهم على الخصوص، لكن [لم يساهم] ذلك في فعّاليّة علميّة تنشأ من صميم الحضارة الإسلاميّة ممّا جعل كثير من الطّلبة [المسل]مين الّذي تربّوا في الغرب يرون بأنّهم غرباء على العلم الحديث الّذي يتعلّموه.

[إنّ] الإنسان المتّسم بالتّقوى الفرديّة يلجأ إلى الموهبة العظيمة للإيمان ويتوجّه كذلك [للدع]اء، وقراءة القرآن الكريم، لكنّه من النّاحية الفكريّة يرى نفسه منفصلاً عن العالم

---

[1] [لباس فض]فاض واسع الجيوب «المعرّب».

الفكري التّقليدي للإسلام فيعكف على نقده باعتباره إسلاماً غير واقعي. وعلى هذا الأساس. يوجد هؤلاء شرخاً في العالم الفكريّ الإسلاميّ وهو ما يتّضح للعيان في كثير من الدّول الإسلاميّة. ولعبت هذه النّظرة للعلم الغربي كذلك دوراً في إنهيار كثير من العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة وأدّى ذلك إلى إيجاد فراغ في هذا المجال تُشاهد آثاره في أقسام كثيرة من العالم الإسلامي. فمن الضّروري القيام بإكتشاف الرّؤية الكونيّة الإسلاميّة مجدّداً وتدوينها بلغة العالم المعاصر. وهذا الإطار وحده هو الّذي يمكنه دراسة أيّ مجموعة معرفيّة خارجيّة من قبيل العلم الحديث، ونقدها وجلبها مع طرح العناصر الغريبة عن هذه الرّؤية الكونيّة. أضافة إلى هذا، ففي ما يتعلّق بالكون وبعموم مسألة العلوم المعرفيّة المختلفة، لا يمكن لهذه الرّؤية الكونيّة أن تُستخرج بيسر من القانون المقدّس أو الشّريعة الّتي تتضمّن الإرادة الإلهيّة في مجال أعمالنا في هذا العالم. حتّى أنّه لا يمكن إستنباطها من الكلام الّذي كان يمارس دور ثابتاً في الحفاظ على حصن الإيمان في مقابل هجوم العقلانيين. وكذلك لا يمكن استخلاصها من الفقه بمفهومه المتداول وليس بمفهومه القرآني، بل إنّ هذه الرّؤية الكونية ينبغي أخذها من الحقيقة الكامنة في جوف القرآن الكريم والحديث وذلك بواسطة المفسّرين التقليديّين الّذين شرحوا ودوّنوا الجوانب التّعليميّة والفكريّة للتصوّف والعلوم الإسلاميّة ذاتها من خلال ما بعد الطّبيعة والكوزموغرافيا الإسلاميّة.

فمن خلال هذه السُّنة الفكريّة فقط، الّتي يتجنّبها المجدّدين وكثير من الّذين يصطلح عليهم بالأصوليّين، يمكن الكشف المجدّداً عن الرّؤية الكونيّة الإسلاميّة الأصيلة والّتي ترتبط بالمعرفة الطّبيعيّة وبكلّ مسألة مراتب العلم. فبمساعدة هذه السُّنة فحسب يستطيع المسلمون الاستفادة الحقيقيّة من أيّ مجموعة معرفية أجنبيّة تدّعي انطباقها مع أيّ بُعد من أبعاد الواقعيّة، دون أن ينهاروا في طيّ هذه العمليّة أو يكونوا مجرّد مقلّدين وأتباع. وإذا نظرنا بصدق وبقول القرآن الكريم بعين البصيرة فإنّ تأريخ العالم الإسلامي خلال القرون العشر الأخيرة يتضمّن دروساً كثيرة في هذا المجال.

خطوات إنتاج علم إسلامي أصيل

إنّ طريق الحصول على علم إسلامي أصيل طويل وعسير؛ ولكن إذا أراد العالم الإسلامي أن يكون إسلاميّاً كما كان وأن يوجِد علماً يتطابق وخصائصه الخاصّة الّتي كان عليها منذ ألف

و مئتي عام مضت، فينبغي حينئذ طيّ هذا الطّريق، فلذا اسمحوا لي بالإشارة إلى عدّة نقاط حاسمة في هذا السفر الشّاق والطّويل.

١. الإجراء الضروري الأوّل يتمثّل بالنّظرة العباديّة للعلم والتقنيّة الحديثة. فهذه النّظرة هي النّظرة المتداولة اليوم في قسم عظيم من العالم الإسلامي والّتي يمكن تلمّس العلميّة المحضة فيها (مع كونها رُفضت من قبل السّواد الأعظم من الفيزيائيّين والفلاسفة البارزين في الغرب ذاته منذ مدّة مديدة)، ليس فقط بين أوساط التّجديين بل في أوساط بعض أشدّ المحافظين على العناصر الفقهيّة للمجتمع الإسلامي والّذين قبلوا بها دون أيّ اعتراض. وأنّ هجوم هذه المجاميع باتّجاه السُّنة الفكريّة الإسلاميّة خلال العقود الأخيرة كان له عظيم الأثر في إيجاد فراغ سريعاً ما مُلىء بالنّزعة العلميّة والوضعيّة (التّجربيّة) الغربيّة وأوجد توتّرات فيما بين التّقوى الظّاهريّة والتّبعيّة العلميّة والّذي سيكون له نتائج كارثيّة مؤكّدة قياساً مع الوضع الراهن.

فينبغي تغيير هذه المسيرة ودراسة هذا العلم والتّقنيّة الحديثة بكلّ أبعادها لا من خلال عقدة الحقارة الّتي تشبه إلى حدّ ما ضفدعاً ينظر إلى عين أفعى، وإنّما ينبغي أن تتمّ على أساس الرّؤية الإسلاميّة المستقلّة المخبوءة جذورها في الوحي الإلهي والّتي يمكن تمثيلها بعقاب يطوف محلّقاً ومراقباً حركات هذه الأفعى دون أن يكون مشدوهاً بها. فينبغي إعادة دراسة مفهوم الانحطاط في الحضارة الإسلاميّة وعلى الخصوص ما يرتبط منه بالعلوم على ضوء هذه الرّؤية الكونيّة. وعلى الغرب أن لا يفرض معايير التجديد والانحطاط وغيرها حسب ظروفه الخاصّة والاعتقاد بتطابق القابليّة العلميّة مع الحضارة بشكل أساسيّ وتامّ، لكنّه ينسى وبكلّ بساطة حقيقة أنّه في ذات الوقت الّذي أرسل رجاله إلى الفضاء لفتح القمر يقوم شبّانه بقتل بعضهم البعض في شوارع مدنه. فلا يمكن التغلب على عقدة الحقارة المتفشية في أوساط ما يُصطلح عليهم بالتنويريّين الإسلاميّين المعاصرين وتجاوزها إلّا بالاعتماد على الرّؤية الإسلاميّة الأصيلة وتهيئة الأرضيّة المناسبة للفعّاليات العلميّة الخلّاقة علي ضوء الرّؤية الكونية الإسلامية.

٢. ينبغي القيام بدراسة معمّقة لجميع المصادر الإسلاميّة التّقليديّة ابتداءً من القرآن الكريم والحديث وحتّى جميع التّراث التّقليدي المرتبط بالعلوم، الفلسفة، الإلهيات، الكوزموغرافيا و أمثالها كي يمكن تدوين الرّؤية الكونيّة الإسلامية وعلى الخصوص المفهوم

الإسلامي للطبيعة والعلوم الطّبيعيّة. وينبغي أن تتمّ هذه الوظيفة الشّاقّة الضّروريّة في إطار السُّنة الفكريّة الإسلاميّة وليس على أساس مجرّد الرّجوع إلى بعض آيات هذا الكتاب المقدّس والّتي تُستخرج دون الإلتفات إلى أصوله بواسطةِ الأفراد أي أنّها تُفسّر على أساس العقل والّتي تعدّ عادة نتفاً من الأفكار والمواضيع والأيديولوجيّات الّتي تبتعد عن الإسلام الى درجة معتدّ بها.[1] ومن دون شكّ فإنّ هذه هي إحدى الأسباب الّتي يشير إليها القرآن الكريم في هذه العبارة: ﴿فمَن شَاءَ فلِيكفر وَ مَن شَاءَ فلِيؤمِن﴾.[2] فمن الممكن أن تسير البشريّة باتّجاه الانحراف في حالة عدم وجود الهداية الإلهيّة و هذا هو ما مصرّح به في كلام الله ذاته. فتوجد اليوم تفاسير للقرآن الكريم والحديث تروّج بين أوساط عدد من المسلمين في الغرب ومجموعة من المسلمين الحداثويين في نفس العالم الإسلامي والّتي تعدّ على أفضل وجه عجيبة وعلى أسوء حال لا قيمة لها. فإحياء الرّؤية الكونيّة الإسلاميّة التّقليديّة هو الّذي يمكنه فحسب أن يكون البديل الحقيقي للرؤية الكونيّة الغربيّة الرّائجة والّتي تمرّ حالياً بتحوّلات عميقة من جهة وهي في حالة زوال من جهة أخرى. فلا ينبغي للرؤية الكونيّة الإسلاميّة أن تكون مقلّدة للرؤية الغربيّة تقليداً تكراريّاً تُدرج فيه بعض الآيات القرآنيّة بصورة مشتّتة ثمّ تُلقى على مثل هذه التفاسير هالة من الأصالة الإسلاميّة.

فإعادة اكتشاف الرّؤية الكونيّة الإسلاميّة الأصيلة وعلى الخصوص ارتباطها بالعلوم الطّبيعيّة يستلزم كذلك دراسة معمّقة وفهماً لتأريخ العلم الإسلاميّ والّذي ينبغي فيها فرز العلوم الإسلاميّة المستقبليّة الّتي من الممكن أن ترتبط به كي تتمكّن من أن تكون غصناً جديداً من شجرته الّتي تضرب جذورها في الوحي الإسلامي وتستوعب أربعة عشر قرناً من التّأاريخ الإسلامي. وللأسف لم يكن المسلمون فعّالين كالباحثين الغربيّين في إيقاد جذوة تأريخ العلم الإسلامي فما قاموا به من أعمال معتدّ بها كانت متأثّرة عادة بالإستنباط الغربيّ لدور العلم الإسلاميّ في تأريخ العلم الغربي وبالإستنباط الوضعيّ لعموم تأريخ العلم والّذي استفحل في الغرب أوائل هذا القرن والّذي قوبل بمخالفة بعضٍ من الباحثين الغربيّين في هذا المجال، كأغلب الميادين الأخرى. فقواعد هذا الميدان وكما هو ميدان العلم الإسلاميّ

---

١. ر.ك. : ملاحظة رقم (٥).
٢. النحل، الآية (٩٣).

كانت قد كتبته للمسلمين الأقلام الغربيّة. فأيٍّ كانت علاقة الغرب بتأريخ العلم الإسلاميّ باعتباره فصلاً مؤثّراً في انتشار العلم الغربيّ، فالمهمّ هو أن تتوجّه رغبة المسلمين باتّجاه فهم التّحوّل الطّويل الأمد للعلم في الحضارة الإسلاميّة اعتماداً على الوحي الإسلاميّ وعناصر السُّنة الفكريّة الإسلاميّة الأخرى. فالعلم الإسلاميّ ينبغي أن يلاحَظ ويُدرس من خلال الرّؤية الإسلاميّة ويُثمَن لأجل مكاسبه الممتازة.

ولا ينبغي أن تكون هذه الرّغبة ناشئة من دور العلم الإسلاميّ في العلوم الحاضرة في سائر الحضارات، مهما كانت أهميّة هذا الدّور والحاجة إلى التّأكيد عليه في العالم المعاصر. وعلى هذا الأساس، ينبغي أن تُؤسّس فلسفة إسلاميّة مناسبة في مجال العلم، التأريخ الإسلاميّ للعلم الإسلاميّ وكذلك التأريخ العام للعلم تتميّز بمناهجها المعرفيّة، وتعاريفها وأهدافها الخاصّة، أمّا البحوث ذات الكيفيّة الإيجابيّة من حيث البحث والتأريخ والفلسفة للباحثين غير المسلمين فيمكن تلفيقها معها.

٣. ينبغي إعطاء الفرصة لأعداد غفيرة من الجامعيّين المسلمين لمطالعة العلوم الحديثة على أعلى المستويات وعلى الخصوص العلوم البنيويّة والّتي يعتمد عليها الغربيّون باعتبارها علوماً محضة. وتوجد اليوم جموع غفيرة من الأطباء والمهندسين في العالم الإسلاميّ قياساً بالّذين طالعوا الجوانب النّظريّة المحضة للعلوم كالفيزياء والكيمياء والتبيّؤ (علم البيئة) وكذلك للّذين كانوا في طليعة الدّارسين في فروعها والّذين يمكن إيجاد تغييرات نظريّة عميقة فيهم. فالّذين يتحدّثون في مجال ضرورة ترويج العلم والتّقنيّة بمثل هذا الشغف، يدركون على الدّوام مسألة مهمّة أخرى وهي تربية علماء يعكفون على علم خالٍ من النّفعيّة. ولطالما تضرّر المسلمون حتّى دون أن ينتفعوا أدنى انتفاع بهذا العلم والتّقنيّة الغربيّة الحديثة فينبغي عليهم أن يكتفوا بتناول لقمة صغيرة من مائدته.

وعلى خلاف ما يبيّنه البعض في مجال مخالفتنا لترويج العلم الغربيّ، لم ننحز مطلقاً وإلى الآن لما هو غير ممكن في هذه البرهة من التأريخ. فكان اقتراحنا يتمثّل في أغلب الأحيان بالدّعوة إلى تعلّم العلم الغربيّ على أفضل وجه ووضع أسّسه النّظريّة والفلسفيّة في بوتقة النّقد في ذات الوقت. ثمّ العبور من التّمكّن من هذه العلوم إلى الخوض في أسلمة العلم المرتكز على خطوات قادمة في إطار الرّؤية الكونيّة الإسلاميّة واختلاف الأمور المرتكزة على «الحقائق» العلميّة من حيث كيفيّة تفسيرها الفلسفيّ، وكنموذج من ذلك، تمايز تركيبة

طبقات جبال الهملايا أو شكل البلور عن فرضيّات أمثال فرضيّة التّكامل الدّاروينيّة والّتي تُطرح على أنّها حقيقة علميّة. فنحن لم نكن مطلقاً من المروّجين للجهل، وعلى الخصوص في مذهب كالإسلام يحضّ على أن تكون مواجهة أيّ مدرسة أو مذهب فكريّ يدّعي المعرفة الواقعيّة، قائمة على أساس المعرفة. وما يدعو للأسف الشّديد أنّ الكيفيّة العامّة للتعليم خلال القرن الأخير قد هبطت في كثير من المجالات في كثير من الدّول الإسلاميّة الّتي يرى حكّامها بأنّهم من المدافعين الأشدّاء عن العلم الحديث، وهو ما تؤيّده مجمل الدّراسات في الجامعات القديمة كجامعة البنجاب، والقاهرة. ولا يمكن على الإطلاق فهم، نقد، تلفيق أو الارتقاء بأيّ من الفروع العلميّة دون الإحاطة بكلٍ منها ولا يمكن لأيّ قدرٍ من الشّعارات وطغيان الإحساسات أن يكون بديلاً عن المعرّفة الّتي يؤيّدها القرآن الكريم في هذه الآية الشّريفة إلى هذا الحد: ﴿...قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ...﴾[1]

ولا يمكن لأيّ أحدٍ من الّذين يعملون في مختبرات الكيمياء المعدنيّة أن يتّبع صيغة دراسة العلم الإسلاميّ بدل أن يتّبع الكيمياء الّتي وضعها بويل، فلاوزيه والكيميائيون المتأخّرون والجدّد. لكنّ علماء الفيزياء والكيمياء العاملين في نطاق هذه العلوم والممتلئين ليس تقوىً فقط وإنّما معرفة بالرّؤية الكونيّة الإسلاميّة يمكنهم توجيه هذا العلم إلى ذات طريق العلم الإسلاميّ للمواد وعلى هذا الأساس استطاع علماء الكيمياء في القرن السابع عشر بناء هذا العلم على انقاض السنن الكيميائيّة المدمّرة من دون استيعاب مضمونه الداخلي وذلك بمساعدة رؤية كونيّة أو نموذج جديد يرتكز على التّعقّلية، التّجربيّة والدّنيويّة. على أيّ حال، فأيّ أمل بفتح فصل جديد في تأريخ العلم الإسلاميّ يمكنه تلفيق المجالات القابلة للتلفيق من العلم الحديث دون التّنازل عن النّظرة الإسلاميّة إلى العالم، ينبغي أن يعتمد على من له اطّلاع جوهري على الرّؤية الكونيّة الإسلاميّة وكذلك على أوسع اطّلاع في هذه العلوم دون الذوبان والانجذاب إلى الفروض والنّظرات الدّنيويّة للعلوم الحديثة. فعلماء المسلمين الّذين لا يعملون في مجال تخصّصهم، يستطيعون على الأقل التّنبيه إلى المحدوديّة النّظريّة لهذه العلوم ، خطر العلميّة، انفصال العلم الحديث عن الأخلاق وضرورة التّأكيد الشّامل على أهمّية الأخلاق والتّذكير بأزمة الاستخدامات العمياء لهذه

---

١. سورة الزّمر، الآية ٩.

العلوم والفروع الأخرى للعلم الحديث في علاقة الإنسان بالطّبيعة والانسجام الّذي أوجده في ذات الطّبيعة. ويستطيع هؤلاء أيضاً الإشارة إلى أهمّيّة جميع الظّواهر باعتبارها آيات إلهيّة تقبع خلف الواقعيّات المادّية لها. فما هذا التّناقض، فعلى الرّغم من أنّ كثيراً من المفكّرين السياسيّين المسلمين لا يعيرون أيّ أهمّية لما يصطلح عليه بتخلّف المسلمين عن العلم والتقنيّة الغربيّة، فإنّ العالم الإسلاميّ في طريقه للحاق أو حتّى التّكافؤ أو سبق الغرب في كثير من مجالات تدمير البيئة الطّبيعيّة نتيجة لإستخدام التّقنيّة الحديثة. مع أنّ هذه المسألة ترتبط بمرحلة أخرى، لكن لا يمكن التّغاضي عن هذه القضيّة إلّا بتكلّف؛ وهي ما الأهمّيّة الّتي يعطيها المفكّرون المسلمون ومن ضمنهم العلماء لإحياء النّظرة الإسلاميّة الأصيلة وذلك قبل القيام بتلفيق العلم الحديث في الرّؤية الكونيّة الإسلاميّة بصورة تامّة. فوظيفة العالم المسلم الّذي وقف نفسه على الإسلام هو تنبيه المجتمع الإسلامي بأجمعه على الأخطار الحقيقيّة الّتي تواجه الكرة الأرضيّة قاطبة نتيجة لاستخدام العلم المنفصل عن الأخلاق من جهةٍ والغفلة عن الله من جهةٍ أخرى.

فعلى هؤلاء و بالاتّفاق مع المفكّرين المسلمين الآخرين ابتداء فصل جديد في الفضاء الفكريّ الرّاهن للإسلام لمطالعة الاحتمالات الأخرى المتعلّقة بدراسة الطّبيعة وعلى الخصوص بأسلوبها الإسلاميّ، وأن يترافق هذا العمل مع الإشارة إلى هذه الواقعيّة وهي أنّ العلم الحديث سيف ذو حدّين. هذا العلم الّذي يخلق معاجز في مجال الطّبّ، لكنّه يسهّل موت ملايين النّاس الّذين لم يولدوا بعد. العلم الحديث الّذي أثمر عن نجاحات كثيرة في الإنتاج الزّراعي. لكنّه كان عاملاً مباشراً أو غير مباشر في تجويع أناس كثيرين. هذا العلم الّذي أنقى مياه المدن الغربيّة، لكنّه تسبب في تلويث هواء هذه المدن ذاتها. فلا يوجد أيّ توازن في هذا الخطوات، فإذا سارت الأمور بهذا الشّكل فلربّما لا يبقي إنسان في المستقبل ليشيد بعظمة العلم الحديث. فهذه الفاجعة لم تتحقّق بواسطة العلم فقط كي تجعل من الإنسان قادراً على استخدام القنبلة القادمة دون ردع من أغلب أحاسيسه أو جعل نفسه أمّارة بالسّوء. فهذه الفاجعة تبرز على الأغلب من خلال ما يصطلح عليه بالاستخدام السّلمي للعلم الحديث مترافقاً مع طموحات الإنسان، والّذي لا يختصّ بشعب خاص، والّذي فرض أقسى الحروب على ضيعة الله أي البيئة الطّبيعيّة الّتي رعرعنا في كنفها برعايته ووهبنا حتّى الآن إمكانيّة الاستمرار في حياتنا باعتبارنا بشر.

٤. الإقدام المهمّ الآخر هو إحياء العلوم الإسلاميّة التّقليديّة في أيّ زمان ومكان ممكن وعلى الخصوص في مجالات مثل الطّب، علم العقاقير، الزّراعة والعمارة. فهذا الإقدام لايؤدّي فقط إلى ثقة أغلب المسلمين بثقافتهم، بل له نتائج اجتماعيّة واقتصاديّة عظيمة. أضف إلى ذلك زوال الادّعاءات الاحتكاريّة للعلم والتّقنيّة الحديثة إلى حدّ ما. فالإساليب الطّبيّة غير الغربيّة كالتّطبيب بالأبر وطبّ الآورودا أخذت تتفشّي بسرعة حتّى في أمريكا.

ومن العجيب أن يكون الطّب الإسلاميّ باعتباره من أغنى العلوم الطّبيّة العالميّة غائباً عن السّاحة إلى الآن ويتعرّض إلى الاستهانة من قبل أغلب الأطباء في العالم الإسلاميّ ذاته أكثر من غيرهم في غيره. لكنّ بعض الحقائق لا يمكن الاستمرار في إنكارها. وأخيراً فالأطباء المسلمون في أمريكا يحاولون تأسيس نقابه للطبّ الإسلاميّ ممّا يزرع الأمل في النّفوس أن يكون هذا العمل موجباً للإهتمام الأكثر جدّية بالعلوم الإسلاميّة التقليديّة بواسطة من كانوا مذهولين على الدّوام بالتّطوّر الغربي. وفي هذا المجال ينبغي أن يكون الباكستانيّون والمسلمون الهنود الّذين حافظوا حتّى الآن على الطّبّ الإسلاميّ والّذى يصطلح عليها باليوناي، وكذلك المؤسّسات النّاجحة كالمراكز المتعاطفة في كراتشي ودلهي، نموذجاً وقدوة لباقي البلاد الإسلاميّة. فقليلاً ما يمكن المبالغة في مجال أهمّيّة دور إحياء هذه المجموعة من العلوم الإسلاميّة التّقليديّة في إيجاد التّواصل بين الباحثين التّقليديين وطلبة العلم الحديث الّذين يعدّون الأداة الأساسيّة لإحياء الإنجازات العلميّة في عالم الفكر الإسلامي.

٥. و إنّ أهمّ إقدام لتأسيس علم إسلامي حقيقي هو التلفيق المجدّد فيما بين العلم والأخلاق لا بواسطة ذات العالم وإنّما بمساعدة البنى النّظريّة والأسّس الفلسفيّة للعلم. وكما سبقت الإشارة كثيراً إليه فإنّه لا توجد في العالم المعاصر أيّ صلة منطقيّة فيما بين العلم والأخلاق. لكون الأخلاق الشّائعة هي في الأساس مسيحية وتتطابق مع نوع رؤيتها الكونيّة الّتي استبدلتها بالرّؤية الكونيّة للعلم الحديث. وكذلك النّزعة الإنسانيّة العلميّة والّتي تمتدّ جذورها في كلّ سجيّة إنسانيّة متغيّرة، ليس لها تأثير واسع لإيجاد بديل أخلاقيّ فعّال حتّى في الغرب المادّي. ويمكن ملاحظة نتيجة هذا الوضع في الأزمة البيئويّة، ففي ذات الوقت الّذي قُبلت فيه و ببساطة النّظرة العلميّة في مجال الطّبيعة باعتبارها الأمر الواقعيّ الوحيد، لكن لم يكن لجميع المساعي في مجال إيجاد وإعمال الأخلاق البيئويّة تأثير ولو يسير على الحدّ من التّدمير المستمرّ للبيئة الطّبيعيّة. فمن الضّروري أن ينسجم ذلك النّوع من

معرفة العالم مع السّلوكيّات الأخلاقيّة وأن يكون له ساحة معنائيّة مشتركة مع هذه السّلوكيات والّتي نشأت في جميع الحضارات من المذاهب الّتي أسّستها.

ومن الطّبيعيّ أنّ علماء الأخلاق، الفلاسفة والإلهيّين المسلمين، هم الّذين يتسلّمون زمام هذه الوظيفة، لكن ينبغي على العلماء الإسهام فيها أيضاً. ولا يمكن في واقع الأمر تأسيس علم إسلاميّ أصيل دون أن يكون ممتزجاً مع الأخلاق الإسلاميّة من حيث الفلسفة والرّؤية الكونيّة إلّا بواسطة تلك المجموعة من طلبة العلم المرتبطين بالأخلاق والّذين من المحتمل أن يكونوا أخلاقيّين بذاتهم، وعلى أيّ حالٍ فإن إهتماماتهم الأخلاقيّة ليس لها ارتباط بالعلم الّذي أبدعوه هم بأنفسهم. فالحقيقة هي أنّ المسائل الراهنة ربما ستكون أكثر حدّة، لأنّ البحوث الحديثة في الحياة الطّبيّة والهندسيّة تؤدّي إلى إيجاد مشاكل في أساس جميع الأخلاق المذهبيّة الإسلاميّة وغير الإسلاميّة.

كلام حول التقنية

إنّ التّقنيّة موضوع واسع فعلى رغم علاقتها المؤكّدة بالعلم الحديث فإنّها تواجه قضايا خاصّة لا ترتبط بذلك. وترتبط التقنيّة كذلك بمواضيع أخرى فلسفيّة، نفسيّة، مذهبيّة، اجتماعيّة واقتصاديّة لا يمكن التّعرّض لها هنا، إلّا إذا أردنا التّأكيد على ارتباط التّقنيّة بالعلوم المحضّة على رغم تمايزها عن هذه العلوم. ومن دون ريب فإنّ تمكّن الغرب من السّيطرة على العالم لم يتمّ عن طريق العلم المحض وإنّما بواسطة التقنيّة، هذه القدرة الذاتيّة للتقنيّة الّتي أدّت وبشكل متزامن إلى الثراء والمسكنة على السواء واستقبلت بترحيب أكثر الدّول الإسلاميّة. ولكن عمليّة المتابعة واصطلاحاً «الوصول» إلى التّقنيّة الغربيّة المتينة، جعل من الدّول الإسلاميّة نفسها أكثر تبعيّة للغرب في واقع الحال. فمع الفرقة الموجودة فيما بين المسلمين، يحوّل العرض العسكري للدبابات العراقيّة ثروة إسلاميّة إلى خزانة بعض الدّول الغربيّة، هذه الثّروة الّتي يكفي منها القليل لترميم وتحديث مدينة كبيرة كالقاهرة وعدّة أماكن أخرى. فهذه هي حقيقة نتائج تبعيّة المسلمين نوعاً ما للتقنيّة العسكريّة الحديثة. لكنّ هذه الحقيقة تصدُق أيضاً بنحو ما على مجالات كثيرة من أشكال التّقنيّة؛ من التّقنيّة الدّوائيّة وحتّى الذريّة. فالدّول الإسلاميّة في ذات الوقت الّذي تستهلك جميع المنتجات الّتي ظهرت من خلال التقنيّة وتستأذن الغرب لبيعها، كالمنتجات الطّبيّة عديمة الاستهلاك

تُمنع من بعض هذه التّقنيّات كالتّقنيّة الذّريّة وذلك لاعتبارات سياسيّة، ولا تبقى في أيديها حيلة دون ذلك. وفي النّتيجة فإنّ تبعيّة الدّول الإسلاميّة اليوم للغرب تعدّ أشدّ من تبعيّة مواطني الولايات الشّماليّة الغربيّة في الباكستان لبريطانيا في عهد نضالهم ضدّ السّيطرة المباشرة على هذا البلد في القرن الماضي.

وكما مرّ في الميدان العلمي، ففي هذه الميدان أيضاً تحتّم الضرورة التوصّل إلى إستنباط إسلاميّ من خلال المؤشّرات والعوامل الدّخيلة في التقنيّة واستخداماتها. وينبغي الانتباه إلى أنّه لا توجد مسألة أكثر مضادّة للإسلام من الاقتصاد الفاقد للأخلاق الّذي هو في رأي الإسلام ذو ارتباط مباشر بالشّريعة، أو أكثر مضادّة للإسلام من معالجة المسائل الآنيّة دون التوجّه إلى تأثير أسلوب الحلّ الطّويل الأمد، ومضادّة القيم الإسلاميّة المرتبطة بعلاقة الإنسان بالله والمجتمع وكذلك الكائنات الأخرى. فأين النّاقدون المسلمون للتقنيّة الحديثة الّذين أدركوا التّأثير التّمرّدي والعميق للتقنيّة الحديثة على الإنسان كأمثال النّاقدين الغربيّين ابتداءً من **هايدغر** و**لويس مانفور** وحتّى **ايوان ايليج** و**ثيودور روزك**؟ وفيما لو لاحظنا ارتفاع بعض الأصوات المعترضة فإنّها نادراً ما تكون جادّة؛ والحالة المفجعة للأزمة البيئويّة في أكثر مناطق العالم الإسلامي تؤيّد ذلك.

فَمِنَ الضّروري تقويم التّقنيّات الحديثة، إذ إنّها حتّى لو لوحظت جميع المواصفات فيها فهي غير مناسبة من ناحية سلامة البيئة والمحيط الاجتماعي. وكذلك من اللازم أن يكون اختيار نوع التّقنيّة في أيّ موقع كان متناسباً مع أقلّ الأضرار الّتي تتعرّض لها البيئة وأسلوب الحياة الفرديّة والإجتماعيّة الإسلاميّة. وينبغي قدر الإمكان ابتداء السّعي نحو الحفاظ على التّقنيّة التّقليديّة للأمم الإسلاميّة وإحيائها ابتداء من التّنمية الزّراعيّة حتّى المعماريّة والّتي غالباً ما تكون أقلّ كلفة وممزوجة بنماذج الحياة الإسلاميّة ثقافيّاً. فهذا الإجراء ينبغي أن يتمّ بعيداً عن أيّ إحساس بالانسحاق في مقابل زحف الدّنيا المقنّنة، زحف في حالة استمراره فإنّه يؤدّي على وجه اليقين إلى انهيار جميع النّظم المحافظة على الحياة على وجه الأرض. أضف إلى ذلك، أنّه ينبغي تحشيد جميع الجهود لاعتماد تقنيّات أخرى كالطّاقة الشمسيّة مثلاً الّتي تتميز بقابليّة تخريبيّة أقل، ولا ينتظر المسلمون يوماً يبيعنا الغرب فيه بطاريّة شمسيّة لا تساوي عدّة دولارات بمئات آلاف الدولارات. فينبغي على المسلمين في هذه الورطة الخطيرة والشّاقة الّتي مارست فيها وبصورة مباشرة منظمات

أمثال المصرف العالمي وصندوق النّقد الدّولي خلال العقد الماضي سياسة تخريب غابات الأمازون وطبقة الأوزون؛ مراعاة التّعاليم الإسلاميّة على الدّوام في مجال حفظ الأمانة للاستفادة من التّقنيّة الحديثة وكي يقوموا ليس فقط بالمحافظة على حياة النّاس الآخرين بل حفظ الكرة الأرضيّة عامّة الّتي ألقى الله مسؤوليّتها على أعتاقنا.

فَمِنَ الضَّروري إحياء أخلاق السّلامة البيئويّة طبقاً للإطار التّشريعي والنّظرة الإسلاميّة للطبيعة القائمة على أسّس قرآنيّة والتّراث الزّاهر للفلاسفة والعلماء المسلمين في مختلف الأعصار. ويعدّ ذلك أساساً إرشادياً وإطاراً لأيّ محاولة لتطبيق وتنمية تقنيّة في مقابلاً لتّقليد الأعمى أو الرّغبات العابرة؛ وهنا لا نريد الخوض في أيّ حديث حول المطالب التّحرّريّة المفجعة الّتي ألقت بظلالها وبشدّة على هذا البحث.

نظرة أخيرة

وينبغي في النّهاية أن أكرّر بأنّ العلم الحقيقي الّذي يمكن أن نعدّه علماً إسلامياً وغير هدّام لعامّة النّظام الإسلاميّ؛ هو أن نكون مطّلعين فيه على «العلّة السّماوية» لجميع الأمور مترافقة مع «العلّة الأرضيّة» لها، علم ناشيء من الحق ويعود إلى الحق. فهذا العلم كان قد أُشيع بواسطة المسلمين على مدى ألف عام. وينبغي حالياً إحياءه وإعادة تدوين الفلسفة الإسلاميّة للعلم والرّؤية الكونيّة الإسلاميّة بلغة يمكن فهمها من قبل المعاصرين ليتمّ في ظلال ذلك تقويم العلم الحديث «بشكل فاحص» ومن ثمَّ استلهامه بشكل متوازن من قبل عالم الفكر الإسلاميّ ليضاف فصل جديد لِلتأريخ المرموق والبارز للعلم الإسلامي.

فعندما يتبلور علم إسلامي أصيل من خلال العلوم الإسلاميّة التّقليديّة والمستلهمة فيه عناصر من العلم الحديث الّتي تتطابق مع بعض عناصر الواقعيّة مثلاً كالواقعيّة المادّية، ففي ذلك الوقت نكون قد خطونا خطوة أساسيّة للإحياء الحقيقي للحضارة الإسلاميّة. أضافة إلى هذا يمكن أن يكون لامتناع الإسلام عن القبول بفصل المذهب عن العلم والفلسفة وكذلك فصل العلم عن الإخلاق نتائج عميقة على مستوي البشريّة قاطبة الّتي تمرّ في مرحلة السّقوط والدّمار. والّتي تسبّب بها استخدام العلم من قبل مَن أسّس عمله على إغفال وجود الله ونسي دوره باعتباره راعي الكائنات. فالعلم الوحيد الّذي بإمكانه حالياً إنقاذ البشريّة من هذا الانتحار الجماعي والّذي يصوَّر على أنّه تقدّم إنساني هو العلم الّذي ينشأ من مبدأ جميع

العلم وما ذلك إلّا الله العليم، وترويجه في عالم فكريّ لا تكون فيه المعنويّات والأخلاق قضايا ذهنيّة مجرّدة وإنّما ميزة أساسيّة للعالم وواقعيّة لعالم الماوراء.

وعلينا أن نكون واثقين من أنّ العالم الإسلامي باعتباره حاملاً لبلاغ آخِر وحي إلهيّ مطلق، بإمكانه أن يحتلّ موقعاً يستطيع من خلاله تأسيس علم إسلاميّ سماويّ. علم لا يقتصر على إيقاظ هذه الحضارة بل يكون الدافع الأساس لمن يبحث عن هذا النّوع من علم الطّبيعة والتّقنيّة في مختلف أرجاء العالم ويستطيع من خلاله المساعدة في إيجاد حياة سلميّة تجاه أبناء جنسه ونفسه والبيئة الطّبيعيّة وأهمّ من ذلك تجاه الحقيقة الإلهيّة الّتي هي المنشأ الوجوديّ للإنسان والعالم.[1]

الملاحظات

١. هذه المقالة ترجمة لمقالة Nast , Seed Hossin , 1996. "Islamic world view and modern science", Islamic Thought and Islamic Creativity 7 (1). والّتي نشرت في فصليّة (رسالة الثّقافة) العدد ٣٠، صيف ١٩٩٨. و يجدر هنا التقدّم بالشكر والتّقدير لهذه الفصليّة لسماحها بنشر هذه المقالة.

٢. إنّ الاتّجاه الفكري للدكتور السّيد حسين نصر ينضوي تحت التّيار الفكريّ التّقليدي (traditionalism) ويعدّ من ضمن المفكّرين البارزين لهذا التّيار في العصر الراهن. ورأيه هذا يدور حول محور تضادّ الفكر الحديث والفكر التّقليدي، وقد قام ببيان ذلك في كتاباته المختلفة. وتتمثّل بعض هذه الكتابات في: الحاجة إلى العلم المقدّس؛ والأمر القدسيّ، المعرفة والمعنويّة، وطرحت كذلك في هذه المقالات دراسة وتحليل للآراء الفكريّة للسلفيّة: مجموعة مقالات ملتقى نقد التجدّد على ضوء رأي السلفيّين والمعاصرين.

٣. إنّ إحدى الإبهامات الموجودة في آراء السّيد نصر هي أنّه في مقالته هذه، لم يحدّد بدقّة الحدّ الأدنى لحدود العلم. وبعبارة أخرى ففي وقت يشير في نقد العلم الحديث إلى «*الماهيّة غير الإخلاقيّة للعلم الغربي*»، «*الفجائع المتمخّضة عن آثار الاستخدامات غير الصّحيحة للعلم الحديث*»، «*علم لا ينبع ولا ينتهي إلى الله*»، يبدو أنّه اختار اتّجاهاً عامّاً بخصوص العلم والّذي يشمل أيضاً دواعي العلماء من الفعّاليّات العلميّة، تعبيرات العلماء عن

---

١. ر.ك.: ملاحظة رقم (٦).

النّظريّات العلميّة واستخدامات العلم. وفي المقابل يقول في مكان آخر «*على خلاف ما يبّينه الكثير في مجال مخالفتنا لترويج العلم الغربي، فإنّنا لم ننحاز مطلقاً لما هو غير ممكن في هذه البرهة من التأريخ. فاقتراحنا كان يرتبط على الأكثر بتعليم العلم الغربيّ على أفضل وجه ونضع في ذات الوقت أسّسه النّظريّة والفلسفيّة في بوتقة النّقد*»، فيبدوا أنّه اتّخذ جانب الاتّجاه العام للعلم وعزل الدّواعي، التّعابير واستخدامات العلم والأسس النّظريّة والفلسفيّة عن المصاديق العلميّة ذاتها الّتي هي في مقام وصف وبيان الحقائق التّجربيّة.

وتُطرح في هذا المجال نقطتان منهجيّتان:

النّقطة الأولى، هو أنّه لأجل اتّخاذ موقف دقيق في قبال مسألة إمكان أو امتناع العلم الدّيني، يلزم توضيح حدود العلم؛ وذلك لعودة إحدى نقاط الاختلاف الأساسي في هذه المسألة إلى الغموض الموجود في هذا المجال.

النّقطة الأخرى، هو أنّ الدّكتور نصر يتحدّث عن «*مشروعيّة العلوم الحديثة في مجالها الخاص*» وربّما يمكن أن يكون هذا القسم من العلم الحديث بالذّات قد استُوعب من قِبل المسلمين. ولكن إذا حلّلنا عبارة السّيد نصر بدقّة نستنتج أنّه يرى بأنّ مشروعيّة العلم الحديث تقتصر على المجال الخاصّ الّذي تعرّض هو لتعريفه وذلك المجال هو «*إطار من المفروضات في مجال ماهيّة معرفة الموضوع والذهن المطّلع*»، فإذا كنّا لا نستطيع الانسجام مع مثل هذا الإطار لمعرفة الوجود والعلم المعرفيّ وفقاً لإطار الفكر التّقليدي الإسلامي، فالعلم الحديث سيفقد مشروعيّته بشكل كامل لدينا ولهذا السّبب فإنّ الدّعوة إلى تعلّمه بأفضل أسلوب هي الطّريق الوحيدة الّتي من الممكن أن تتّخذ بهدف نقد العلم الحديث وليس هناك أيّ سبب آخر لهذه الدّعوة. إلّا إذا وجّهنا ذلك بهذا الشّكل: بما أنّنا نحن أيضاً نعتقد بوجود العالم المادّي وإمكانيّة المعرفة الحسّيّة في رؤيتنا الكونيّة التّقليديّة، فنستطيع في هذا النطاق، الاعتقاد بمشروعيّة العلوم الحديثة وتشمير السواعد لتعلّمها بأفضل شكل ممكن. ولكن لأنّنا من حيث معرفة الوجود والعلم المعرفي لا نتقيّد بهذا الإطار، فنسعى لوضع هذا النطاق المشروع في داخل رؤية كونيّة أوسع ومن خلال وصله بالعلوم التقليديّة نكون قد ربطناه بمصدر العلوم والقبول بهذا الرأي يستلزم اتّخاذ اتّجاه غير عامّ تّجاه العلم.

نظريّة العلم الدّيني حسب تقييم معادلات العلم والدّين

حجّة الإسلام و المسلمين علي شاهرودي عابدي[1]

إشارة

تتعرّض هذه المقالة إلى البحث في مجال تقييم المعادلات فيما بين العلم والدّين لأجل تفسير العلم الدّيني. ويعدّ قانون «تلازم العقل والشّرع» المطروح في علم الكلام القديم والجديد وكذا في نظريّة الاجتهاد؛ الركيزة الأساسيّة لهذه المعادلات.

وكنت قد سعيّت ببضاعة مزجاة وذلك في مقالة لي بعنوان «النّظريّة الاكتشافيّة للاجتهاد» إلى إرجاع قانون التلازم بين العقل والشّرع إلى أقسامه البنيوية وبشكل تفصيلي في المرحلة الأولى، والتّوفيق فيما بين الأقسام المستنتجة من هذا التّفصيل مع خواص وأحكام كلّ قسم في المرحلة الثّانية ثمّ دراسة وتقييم التّركيبات الممكنة للقانون المزبور في المرحلة الثّالثة، كي يحدَّد التّركيب المنسجم لهذا القانون الّذي يمتلك قابليّة التّعميم، وكان هذا المقال قد نشر ضمن عدّة مقالات في مجلة عالم الفكر.[2] وإنّ نتيجة البحوث الّتي قدّمتها في النّظريّة الاكتشافيّة للاجتهاد ستُعتمد كأساس لبحوث المقالة الحاضرة. وعلى هذا الأساس، سنتعرّض للإجابة عن عدّة أسئلة أساسيّة مطروحة في هذا المجال وتقييمها:

---

١. باحث ومدرس في الحوزة العلميةَ والجامعة.

٢. مجلة عالم الفكر (باللّغة الفارسيّة)، العدد ٣٠ ـ ٣٦ وكذا ٤٥، ٤٦، ٥٣، ٥٤، ٥٦ و ٥٧.

الأوّل: ما المقصود من الدّين في «علاقة العلم والدّين» أو ماذا يمكن أن يكون أو ماذا ينبغي أن يكون؟

الثّاني: ما المقصود من العلم، أو ماذا يمكن أو ينبغي أن يكون؟

الثّالث: إنّ الاجتهاد الّذي هو طريق لكشف واستخراج ثمّ إستنباط المعارف والقضايا والمقرّرات الدّينيّة من المصادر المعتبرة في الشّرع، كيف وبأيّ أساليب يمتدّ إلى جهاز المعرفة البشريّة ليقوم بإستنباط المعارف والتّفاسير الدّينيّة من داخله بشكل مشروط ومحدود وتدريجي؟

فهذه المسألة، إضافة إلى أنّها تعدّ أهمّ مسألة في الاجتهاد، فهي أيضاً من أهمّ مسائل المعرفة. ولقد قام الباحثون في أصول الفقة بالبحث في هذه الاستفسارات الآنفة من جوانب متعدّدة وكانت النّتيجة طرح عدّة نظريات رئيسيّة قمنا بعرضها في بحث النّظريّة الاكتشافيّة للاجتهاد وأثبتنا فيه النّظريّة الّتي توصّلنا إليها.

الرّابع: إنّ الاجتهاد الّذي هو فعّالية عقليّة خاصّة وغير ضروريّة في مرحلة العلم الاكتسابي والتّدريجي والّذي يعتمد مباشرة على المصادر الأساسية للدّين والأدلّة المؤيّدة في المصادر الأساسيّة؛ ما هي العلاقات الموجودة أو الّتي من الممكن أن تكون موجودة بينه وبين العلوم الأخرى الّتي تتعلّق بنظام المعرفة في قسم العلم الاكتسابي؟

الخامس: ما هي النّسبة فيما بين الاجتهاد الّذي يمثّل حالياً عمليّة اكتشافيّة وإستنباطيّة والاكتشافات الأخرى الّتي تحدث خارج نطاق الاجتهاد؟

السّادس: ما هي مكانة فرضيّات العلم البشريّ في مجال الطّبيعة، ما بعد الطّبيعة، الإنسان والمجتمع وسوى ذلك، وما هي العلاقة الممكنة فيما بينها وبين ذات القضيّة والقانون؟

فهذه المسألة تعدّ من أهمّ مسائل العالم المعاصر والنّظريّات الاجتهاديّة، فينبغي دراستها في موقعها الأعمّ، ويمثّل هذا الاستفسار بحسب الموازين الّتي يحملها محاولة للإجابة عليها و حلّ عقدها.

إنّ أيّ سؤال أو استفسار، يعدّ مرحلة تمهيديّة لاستكمال المعرفة، ثمّ إنّ أيّ جواب أو خطّة، يعدّ مرحلة لتحقيق استكمال المعرفة، مع أنّ الإجابات والبرامج تحتاج بذاتها إلى أسئلة واستفسارات أخرى؛ لكون منظومة المعرفة البشريّة محدودة وتدريجيّة وممكنة

الخطأ فهي بحاجة على الدوام إلى مراحل تحسينيّة وتكميليّة، دون أن تفقد المراحل السّابقة قيمتها العلميّة، مع أنّه من الممكن أن تكون بعض أقسام نظريّات تلك المرحلة قد تمّ إبطالها. لكون الإبطال ذاته هو من أقسام المعرفة وأنّ ضعف النّظريّات السّابقة يستبدل إلى كمالات نظريّات أخرى بإبطاله.

مدخل

يمكن أن يشمل الحوار في موضوع «العلم والدّين» عدّة مسائل عرضيّة، والّذي يهمّنا في هذا المقال هو نوع علاقة الاثنين في مطابقتهما «للواقع العام». ويشمل «الواقع العام» الواقع التّجربي، الواقع ما بعد الطّبيعيّ وواقع ذات الأمر. ولفظة «الواقع العام» لفظة عامّة تفيد إحدى المعاني المذكورة أو اثنين منها أو جميعها بحسب خصوصيّاتها الموردّية.

والمقصود من «العلم» في هذا المقال، معنيان على نحو مانعة الخلو:

المعنى الأوّل: العلم العام الّذي تشترك فيه الطّبيعة والإنسان بل إنّ الطّبيعة الفعليّة عاقلة؛ من قبيل: أصل عدم التّناقض، أصل أنّ كلّ شيء قائم بذاته، أصل بطلان الدّور والتسلسل التّعليليّ غير الزّمانيّ، أصل احتياج الحادث إلى علّة وحاجة الممكن إلى وجوبيّة وأمثال هذه الأصول والقضايا العامّة الأخرى والّتي يكون بعضها قابلاً للاستدلال أو لا يحتاج إلى استدلال أو ضرورة استدلاليّة.

المعنى الثّاني: العلم الاكتسابي الّذي يحصل بشكل استدلالي من خلال المعرّفة العموميّة والقواعد المنطقيّة الحاكمة عليها سواء كان دون استعانة بتجربة عامّة وتجربة خاصّة أو بالاستعانة بهما معاً. هذا النّوع من العلم يتميز بالنّسبة للإنسان غير المعصوم، بأنّه يكون في معرض الخطأ وعدم مطابقته للواقع من جهة، ومحدود وتدريجي وتتنامى جوانبه بشكل تدريجي من جهةٍ أخرى ولأجل ذلك، فهو بحاجةٍ إلى نقد وتحسين وتكميل وهذه الحاجة لا يمكن زوالها مطلقاً؟ لاستلزامها انتفاء كونه محدوداً وتدريجياً وممكن الخطأ؛ فالعلم الاكتسابي غير العمومي عند غير المعصوم، يتميّز بثلاث خصال، كونه محدوداً، تدريجياً وإمكانيّة عدم مطابقته للواقع.

وعلى هذا الأساس نصل إلى قانون الصفر في العلم المعرَفي الّذي يحدّد المكانة الأساسيّة للمعرفة البشريّة قبل قوانين الأوّل، الثّاني، الثّالث و... الخ.

قانون الصّفر ما فوق الافتراضي

فطبقاً لهذا القانون، تكون أيّ معلومة ونظرية في نطاق العلم الاكتسابي من حيث الجهاز الاكتشافي لنتيجتها المعطاة، تابعة لملاكات وقوانين ذلك الجهاز. لكن من حيث رقابة العقل العمومي والعقل التّركيبي للمعلومات والنّظريّات الاكتشافيّة تكون في معرض الاحتمال فوق الافتراضي. بمعنى أنّ الرأي النّاظر من الخارج للمعلومة والنّظريّة، يحتمل صدق المعلومة والنّظريّة كقضيّة، وكذا يحتمل عدم صدقها.[١]

ولأجل تفسير قانون الصفر ما فوق الافتراضي وإقامة الدّليل الكافي عليه نقول:

إنّ الإمكان على معنيين؛ الأوّل: الإمكان الذّاتي الخاص والّذي يسند إلى الممكنات، والّذي يعرف في الاصطلاح الفلسفيّ، بالإمكان الماهوي. مع أنّه بالإمكان إطلاقه على الوجودات الإمكانيّة حسب رأيي القاصر. والإمكان الذّاتي الخاصّ الّذي هو بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم وفُسّر أيضاً باستواء نسبة الوجود والعدم إلى الشّيء. وهذا الإمكان هو معنى ما وراء الطّبيعيّ والّذي يستخدم في جميع الممكنات وفي جميع المراتب الإمكانيّة، سواء كان في ما بعد الطّبيعة، أو في الطّبيعة أو في جميع سلاسل الصعود والنّزول الإمكاني. وبالطّبع فإنّه يوجد في وقائع الطّبيعة والنّفس، معنى آخر للإمكان وهو الإمكان الاستعداديّ إلى جانب الإمكان الذّاتي الخاصّ. ويوجد إمكان آخر أيضاً يدعى بالإمكان الوقوعي. وإضافة إلى المعاني المذكورة، هناك معنى آخر كذلك وهو الإمكان الافتقاري. ونظرية الإمكان الافتقاري من جملة النّظريّات المبتكرة في مراحل الفلسفة الإسلاميّة بمفهومها العام. وقد بيّن ودوّن الملا صدرا هذه النّظريّة في الوجود المعرفي الإمكاني.

والثّاني: الإمكان بمعنى احتمال الصّدق والكذب؛ وهذا المعنى؛ ليس مبهماً بحدّ ذاته، ومع ذلك فمن الأفضل التّعرّض قليلاً لشرحه لأجل معرفته واستخراج أحكامه.

شرح الإمكان بمعنى الاحتمال

إنّ أساس الاحتمال إمّا أن يكون الإمكان الذّاتي الخاصّ أو عدم العلم بموقع الحدث أو الشّيء أو القضيّة. ففي كلتا الصّورتين، يعدّ الاحتمال، عمليّة حسابيّة وإحصائية يَتّخذ في

١. يجدر التنبيه على أنّنا سنقتصر من الآن فصاعداً على استعمال لفظة قضيّة بدلاً عن المعلومة والنّظريّة لكون المعلومات والنّظريّات تُفسّر بواسطة القضيّة.

الحالة الّتي تتضمّن معياراً لما بعد الطّبيعة وجهاً فلسفيّاً أيضاً. فهذه العمليّة الإحصائيّة قابلة للتحليل والاستنتاج بحسب الاحتمالات والنّظريّات الأساسيّة لذلك الحساب. وفي الأوضاع اليوميّة، يكفي إلى حدّ ما تأثيرها على الوضع العادي للذهن والعمل وفقاً لذلك التأثير، ولكن في الموارد الرّياضيّة والمنطقيّة والفلسفيّة تتأكّد الحاجة إلى نظريّة تحتية وكذلك إلى رياضيّات الاحتمال.

وهنا نقول: إنّ القضيّة الّتي تُحمل عليها التصوّرات الجزئيّة يمكنها كذلك قبول أيّ احتمال يحتمل طبقاً لحساب الاحتمالات، وبغض النّظر عن ذلك، يحتمل لها احتمال الصفر ما فوق الافتراضي. فهذا الاحتمال بغض النّظر عن نظريّة الاحتمال ورياضيّات الاحتمال يثبت لأيّ قضيّة ناشئة عن الإنسان المحدود ومحتمل الخطأ. والمقصود من ذلك أنّ أيّ قضيّة بشريّة تقوم على أساس إمكان الخطأ في حاملها وعلى أساس احتمال تساوي الصّدق والكذب في داخلها بصورةٍ فوق افتراضيّة؛ لا يتجاوز احتمال صدقها الصفر.

الاستدلال على احتمال الصفر فوق الافتراضي

إنّ أيّ قضيّة غير ضروريّة وغير عموميّة في نطاق الموجود الجائز الخطأ (إضافة إلى احتمال الصدق والكذب المساوي كلّ منهما للكسر $\frac{1}{2}$) تتضمّن احتمال الخطأ من خلال قابليّة خطأ الموجود غير المعياري. ومع أنّ هذا الاحتمال هو بمعنى احتمال الصدق والكذب إلّا أنّه يأتي من إمكان الخطأ الذّاتي الخاص. فمضمون هذا الإمكان أنّ الموجود الجائز الخطأ ليس له واقع قضايا بشكل ذاتي. فتحقّق الواقع أو عدم تحقّقه لا يمثلّ أيّ منهما ضرورة بالنّسبة لهِ ولأنّه حسب البرهان الّذي أقامه الفلاسفة، وعلى الخصوص هنا، وحسب التّقرير الّذي أنجزه الفيلسوف الإسلاميّ الكبير نصير الدّين الطّوسي، وكذلك حسب البرهان الّذي قرّره الكاتب:

أنّ إمكان الشّيء مع أنّه بحسب مرتبة ماهيّة الشّيء، يعادل تساوي طرفي الوجود والعدم فيه، دون رجحان ذاتي لأيّ طرف على الآخر، إلّا إذا رجحت علّة وحجّة أحد الأطراف. لكن هذا الإمكان بحسب ذات الأمر يكون مساوياً لعدم الشّيء. ومن هنا، فجميع الممكنات تكون ذاتيّاً معدومة في مرتبة نفس الأمر المتعلّق بالذّات، وعدمها الذّاتي لنفس الأمر يتقدّم على وجودها. إذن فجميع الممكنات، حادثة بالحدوث الذّاتي لنفس الأمر وتصبح موجودة بعد عدمها بواسطةِ تأثير واجب الوجود بطريقٍ غيروي وتبعي.

وعلى هذا الأساس، نستنتج أنّ إمكان الخطأ في الموجود غير المعياري، يعادل عدم حصول ذات أمره في واقع القضايا الاكتسابيّة. ومن الطّبيعيّ أنّ تكون هذه المعادلة قائمة بقطع للنّظر عن علل الحصول تلك. بمعنى أنّ الموجود الجائز الخطأ يكون فاقداً بشكل ذاتي ومن دون اعتبار علل تحصيل الواقع لواقع القضيّة. إذن فاحتمال صدق القضيّة ــ من جهة أنّها منسوبة إلى الموجود القابل للخطأ ــ يكون مساوياً للصفر بشكل تبعي، مع أنّها لا تكون مساوية للصفر إذا أُخذت بشكل مستقلّ عن ذلك، وإنّما تكون من خلال الجانب الرّياضي البحت مساوية للكسر $\frac{1}{2}$.

كان هذا شرحاً موجزاً لنظريّة قانون الصّفر ما فوق الافتراضي. والنّتيجة المستحصلة من هذا القانون، هي استمرار حاجة القضايا الاكتسابيّة لتوليد قضايا أكثر ومن ثمّ تخلي مكانها إلى قضيّة أقوى منها في عمليّة التّقويم. لكون قانون الصّفر هذا قانوناً لما فوق الافتراض، فالقضيّة، تمتلك خصيصة اكتشاف نفسها وحفظ ذلك الاكتشاف وأنّ صدقها وكذبها يرتبط بأدلّتها. فقانون الصّفر يقتصر على القول: بأنّ القضيّة ليست هي من سنخ القضايا الضّروريّة والعمومية كأصل عدم التّناقض أو أصل امتناع التّرجيح بلا مرجّح فهي في معرض الخطأ. ولهذا، فإنّ قانون الصفر هو قانون تحذيري يرغم العقل على النّقد وتجديد النّظر وتطوير المعرفة ولا يصل إلى استدلالات لاذعة من خلال ذلك؛ لكون القانون المذكور بمثابة رقيب يعمل خارج القضيّة ولا يمارس أيّ عمل سوى إيقاظ العقل لكنّ مسار الاستدلالات يسير وفقاً للملاكات والحدود الوسطيّة والأشكال المنطقيّة. فليس لقانون الصفر تحذير سوى أنّه ينبغي تقريب الاستدلالات إلى المرحلة المعياريّة ما وسع ذلك واختبارها على أدقّ وجه.

ولهذا السّبب، فإنّ قانون إمكان الخطأ الّذي يعادل الخطأ في المرتبة الذّاتيّة للموجود الممكن الخطأ، يمكن تسميته «قانون إمكان العلم البشري». لأنّه بواسطة هذا القانون ينحّى العلم الاكتسابي وغير العمومي عن أن يكون ضروريّاً. ويوضع في ذيل قانون إمكان الصّدق.

ونضيف توضيحاً: إنّ لفظة الضّرورة في بحث الصّدق والكذب القضيّوي تكون بمعنى ضرورة صدق القضيّة ولا تتنافي مع الإمكان الذّاتي للقضيّة الّتي يمثّل الإمكان مادّتها وجهتها. وكذا لفظة الإمكان فهي في هذا البحث بمعنى احتمال الصدق القضيّوي، لكنّ

الإمكان في حامل القضيّة الّذي هو هنا الكائن الجائز الخطأ يستخدم بالمعنى الما بعد الطّبيعيّ له الّذي هو الإمكان الذّاتي الماهوي نفسه.

عالم «الضرورة» في العلم

لا يوجد سوى عالمان للضرورة:

١. عالم المفاهيم والمعلومات والقضايا العموميّة الّتي لا ترتبط بالاستدلال والنّقد؛ وعلى الخصوص من جهة أنّ نظام الاستدلال والانتقاد هو بحاجة إلى هذا العالم ومع الأخذ بنظر الاعتبار عالم العلم العمومي الّذي يكون النّقد وإقامة الدّليل ممكناً فيه. فمفاهيم «الوجود»، «العدم» وتعريف «العلّة والمعلول» و «الشّرط و المشروط» وقضايا «امتناع التّناقض» و «امتناع الدّور» و «التسلسل التّعليلي» تحتّل مكانها في مجموعة العلم العمومي؛ وعلى الرغم من أنّ بعض العلوم في هذه المجموعة عموميّة وليست بحاجة إلى استدلال، لكنّها في مقام بيان الملاك، تقترن بالاستدلال؛ كامتناع التّسلسل التّعليلي الّذي يقترن بالاستدلال، في حالة كونه عمومي، ولكن الاستدلال، باعتباره عموميّاً، يتميز بضرورة صدقه ولا يتّبع قوانين العلم الاكتسابي الناجمة عن العقل الخاصّ.

٢. عالم المصونيّة الّذي هو في حاقّ الواقع وفي نظام الكلّ الإمكاني، الّذي يعدّ معياراً لمقياس المعرفة والأخلاق ويفتح هذا العالم، شعاعاً لمرتبة علم **المعصومين**عليهم السلام والعلم اللدنّي؛ ومن هنا عُهد طريق إبلاغ المشيئة الإلهيّة إليهم كي يبلّغ وينجّز الدّين بطريقٍ مباشر ومن خلال ضرورة الصّدق. توضيح ذلك أنّ إبلاغ التّعاليم وأصول الدّين والأخلاق يصبح معياريّاً من خلال مأخذين، في نظام الممكن:

المأخذ الأوّل المرجع المستقرّ في حاقّ واقع الإمكان الّذي هو العلم اللدنّي **للأنبياء والأوصياء**عليهم السلام؛

والمأخذ الثّاني المرجع المستقرّ في حاقّ الذّهن بوصفه مستقلاً عن الذّهن ويمكن اعتباره بمثابة نفس الأمر وهذا المأخذ هو نفسه العقل العمومي والعناصر والأصول العموميّة والضروريّة للعقل العملي والعقل الأخلاقي؛ أمثال أصل «امتناع التّناقض» في العقل النّظريّ العامّ و أصل «ضرورة الصّدق والصحّة» في العقل الأخلاقي العامّ، وكذلك أمثال أصل «تعميم الموافقة باعتباره الشّرط اللّازم للقانون الأخلاقي» والّذي يرتبط بالعقل العملي.

مفهوم الدّين في هذا البحث

إنّ لفظة «الدّين» تُستخدم هنا بالمعنى الّذي يأتي من ماهيّة العقل العامّ ومن حاقّ جهاز الأخلاق، بقطع النّظر عن الآراء المختلفة فيه. وقبل توضيح هذا المعنى، من الجدير توضيح لفظة «التّديّن» من جهة الإدراك الذّهني وكذلك من جهة إمكانها الاستعمالي لإيصال المقصود الّذي يستتبع المعرفة فيما بين الأذهان.

فلفظة «التّديّن» ناظرة إلى ذلك النّوع من العزم المشترك للعقل والأخلاق لانتخاب حقيقة ما والّذي يرجّح على أيّ عزم آخر دون شرط أو محدوديّة. ففي ذلك الوقت الّذي يتحقّق هذا العزم بشكل حقيقي ويتجسّد في الإنسان فرده ذاتاً، يتحقّق الإيمان والدّيانة ويظهر في مراتب الفصول الذاتيّة للنّوع الإنساني وأيّ كائن عاقل آخر ذو فصل ذاتيّ والّذي عُبّر عنه في النّصوص الشّرعيّة المرويّة بـ«روح الإيمان».

فعلى الرّغم من أنّ الدّيانة لها درجات، إلّا أنّ تحقّق كلّ درجة؛ بالتّناسب وكمالها الخاصّ، يستتبعه مجموعة من التّرجيحات الجدّية؛ فعلى سبيل المثال، مع أنّ الإنسان يحب جلب النّفع لنفسه وإذا لم يردعه العقل العمليّ فإنّه يرجّح منفعة نفسه على أيّ شيء آخر، ولكنّه في مرحلة العزم على ترجيح منفعة غيره على منفعته ينقطع عن الاقتضاءات النّفسانيّة ويتّجه صوب ترجيح الإحسان وترجيح الأمر الأبدي بالإحسان، الناشئ من مبدأ الوجود والأخلاق. ففي مرتبة مثل هذا العزم يتحقّق الفرد الذّاتي للديانة؛ يعني أنّ هذا العزم الموجود ذاته، هو من الأفراد الذاتيّة لحقيقة الديانة.

ومن خلال تحليل خواصّ وشروط هذا العزم وكذلك البحث عن منبعه، نستنتج أنّه مع أنّ لفظة «الدّيانة» ليست مشروطة بموضوع أو موضوعات أو بمنبع خاصّ بحسب ملاحظة الظّهور الاستعمالي في اللّغة، لكنّها بحسب الخواصّ والشّروط ـ الّتي أُشير إليها إجمالاً ـ تكون مشروطة بالعقل والأخلاق، باعتباره المنبع الدّاخلي للعزم على الدّين من جهة، وبالحقيقة المستقلّة عن الذّهن والرأيّ من جهة أخرى. هذه الحقيقة الّتي تتجسّد بشكل تجعل من الجهاز المتّحد للعقل والأخلاق يقف خاشعاً أمامها ومنساقاً من قبل القانون الأخلاقيّ الخالد. فهذه الحقيقة هي مبدأ الوجود والأخلاق ومن هنا فإنّ لفظة «الدّين» الّتي تختصّ بالحقيقة الّتي ترتبط ارتباطاً ماهويّاً مع المبدأ العام والأساس التّابع لها، تكون مستقرّة

في الجهاز الأخلاقي. وكما سيجيء في البحث المتعلّق بمعرفة ماهيّة الدّين، لا يمكن من خلال جهة العقل المحض تحديد أيّ مضمون للدّين دون اعتقاد بالله.

فالعزم على التّرجيح غير المشروط للحسن، يعادل ترجيح الأمر اللّامشروط بفعل الحسن على الدّوافع والحاجات؛ ولأنّ الأمر غير المشروط بفعل الحسن، هو أمر مطلق وخالد، إذن فيكون مستقلاً عن الإنسان وأيّ موجود ممكن ويختصّ بمبدأ الوجود والأخلاق. ولهذا، فالديانة، هي التّرجيح الأخلاقيّ المحض للأمر غير المشروط ويتعلّق هذا الأمر بجميع المحتوي المنهجي الّذي يحدّد عقله العلمي وعقله الأخلاقيّ العموميّ من النّاحية الدّاخليّة، ويتمّ تحديده من النّاحية العينيّة والخارجيّة من قبل واجب الوجود.

وجاء الدّور للتعرّض لبيان ماهيّة الدّين بحسب الخواص و الشّروط الأساسيّة وكذلك بحسب مبدأه وحقيقته المقوّمة له.

إنّ المقصود من ماهيّة الدّين، هي ماهيّته من حيث معناه في قضيّة العلم والدّين، وعلى أساس الشّرح الّذي قدّمناه عن مفهوم الدّيانة وكذلك بالنّظر إلى بيان مفهوم التّديّن باعتباره العزم العقليّ والأخلاقيّ لتحصيل الحقيقة الّتي هي ذاتاً جديرة بالامتنان، ويمكن الآن التّطرّق لمقولة ماهيّة الدّين من حيث الارتباط فيما بين العقل الأخلاقيّ، باعتباره المتديّن والممتنّ وبين الحقيقة الإلهيّة، باعتبارها متعلّق الدّيانة بالذّات. ومراعاة للاختصار، سنعبّر بمصطلح «العقل الأخلاقي» عن عموم نظام العقل والأخلاق، لنكون قد أشرنا إلى جانب العقل المحض والجانبين العمليّ والأخلاقيّ المحض.

فطبقاً للقضايا السّبعة المنظّمة في مفهوم العقل العملي.[1] وطبقاً لبعض البحوث المدوّنة في نقد العقل، العقل الأخلاقيّ، بجميع مميّزاته، يكون العقل مطيعاً ومنقاداً في مقابل القوانين الأبديّة والأخلاقيّة ويؤصّلها في عالم الوجدان. لذا، فإنّ أيّ تكليف أو أمر أو مفهوم أخلاقيّ، هو بالحمل الشّائع، حاصل في مرتبة العقل الأخلاقيّ؛ يعني أنّ الفرد الحقيقي لكلّ من الأمور المذكورة، متحقّقة في العقل. فهذا العقل، هو عقل أخلاقي على وجه الضّرورة وليس كما يقال من أنّه وصل إلى مرحلة الأخلاق بواسطةِ الاكتساب والتأمّل؛ وكذا القوانين الأخلاقيّة فهي متحقّقة في العقل على وجه

---

١. ر.ك. : *مجلة نقد ونظر*، السّنّة الرّابعة، العدد ١و٢، شتاء وربيع ٩٧ ـ ٩٨، ص ١٢١.

الضّرورة، ولا يحتاج العقل لأجل كشفها وفهمها إلى الاكتساب والتّحصيل فالإنسان أخلاقيّ بطبعه وفي مرتبة عقله، وهو بكلّ وجوده يستكشف الأخلاقيّات ويتعقّل في جميع مراتبها دون استثناء. وهو في مرحلة الحسّ والتّعقّل يكتشف استقلال قوانين الأخلاق عن أفراد البشر وحتّى عن الأفراد الجزئيّة للعقول ويدرك أنّ الأوامر الأخلاقية، ليست مشروطة ومحدودة ولذا فهي غير ناتجة عن الموجود الممكن.

فيكون الطّريق قد فُتح للعقل الدّاخلي لأجل النّموّ وتعقّل حقيقة النّظام الأخلاقيّ في بُعدي الماهيّة والوجود المتحقّقين منه؛ لأنّه اتّضح أنّ النّظام الأخلاقيّ لم يأت من المخلوق؛ إذن فهذه الحقيقة هي مبدأ الوجود والأخلاق والّتي من خلال وضع قوانين العمل الاختياري في نظام الممكنات وإبلاغها بواسطةِ الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، تدعى «الشّارع» وبهذا الشّكل يوضع الدّين من ناحية الشّارع الإلهي للموجود الممكن المختار.

من هنا، فإنّ ماهية الدّين بحسب اقتضاء العقل النّظريّ والعقل الأخلاقيّ، عبارة عن نظام أصول الإيمان وقوانين العمل في منطقة الاختيار، في ذات الوقت الّذي تؤخذ بنظر الاعتبار مسألة الأمر بين الأمرين ونفي الجبر والتّفويض، ومن هنا جاء وضع هذا النّظام للأصول والقوانين من قبل الله وأبلغها من خلال وكلائه إلى الموجودات المختارة.

فالدّين بعد إبلاغه وعرضه للناس، ينتقل إلى إدراكاتهم بطريقين عموميّ واكتسابيّ. فحقيقة الدّين الّذي هو ملاك تقويم المعلومات والقضايا الإدراكية الدّينية، له مرحلتان تطابقيّتان طوليّتان:

المرحلة الأولى، مرتبة النّزول والاستيداع. وهذه المرحلة تبيّن الدّين من حيث نزوله على النّبيّ صلى الله عليه وآله وإيداعه عند الأوصياء عليهم السلام، هي المرتبة الأولى لواقع الدّين في عالم الإمكان. وفي أديان الأنبياء السّالفين تمثّل المرحلة الأولى لواقع الدّين؛ مرتبة من التحقّق يحصل فيها نزول واستيداع الأصول والأحكام أيضاً.

المرحلة الثّانية، مرتبة صدور وإبلاغ أمور الدّين من قِبل رسول الله والأوصياء عليهم السلام. وهذه المرتبة تكون في طول المرحلة الأولى وتتأخّر عنها تأخّراً رتبيّاً وطبعياً وتكون مرافقة للتأخّر الزّماني أحياناً. وفي هذه المرحلة تتّخذ الأصول والأحكام والقوانين فعليتها بالنّسبة إلى سائر الموجودات المختارة. وهذه الفعليّة، هي منشأ وجوب البحث عن البلاغات والمقرّرات.

وفي المرحلة الأولى، يقتصر تنجّز وفعلية البلاغات على نواب الله **المعصومين** الّذين هم وعاء لنزول البلاغات أو استيداعها ولا تتعدّى إلى المرحلة الثّانية، فلا تتحقّق فعليّتها ولا تُقبل آثار فعليتها. ولهذه المرحلة دخل موضوعي في التّحقّق الفعليّ للأحكام والمقرّرات والماهيات التّشريعيّة؛ يعني أنّ طريق **النّبي**ﷺ **والوصي**عليه السلام هو الطّريق الوحيد المعياريّ والمضمون لإبلاغ أمور الدّين للموجودات العاقلة ولذا فهذا الطّريق ـ باعتباره الطّريق الصّحيح الوحيد ـ هو طريق موضوعي فالطّريق الموضوعيّ لا يكون مجرّد طريق وصول البلاغ، بل هو دخيل في مضمون البلاغ أيضاً. فدون مثل هذا الطّريق، لا يتحقّق إبلاغ المقرّرات والقوانين الإلهيّة. فاستناد الأمور إلى مبدأ الوجود والدّين وإمكانيّة الاستدلال لها لا يتيسّر إلّا بواسطة هذا الطّريق المضمون، أمّا غيره من الطّرق فهي غير ممكنة. لذا فإنّ جميع طرق كشف الأحكام وإستنباط المضامين والمقرّرات وكذلك جميع طرق كشف الوظائف العمليّة وإستنباط القواعد العامّة، يعود إلى المرحلة الثّانية لواقع الدّين.

فالأدّلة الاجتهاديّة والفقاهتيّة، ناظرة إلى المقرّرات المستقرّة في المرحلة الثّانية ومن هنا يؤخذ في قانون الملازمات (كملازمة وجوب ذي المقدّمة لوجوب المقدّمة وملازمة النّهي لبطلان الشّيء مورد النّهي بشكلّ عامّ أو خاصّ، على فرض ثبوت هذه الملازمات) طرفي الملازمة على أساس المرحلة الثّانية. ففي ملازمة العقل والشّرع، يمكننا أخذ قانون الملازمة نسبة إلى المقرّرات الموجودة في المرحلة الثّانية لواقع الشّرع، بغض النّظر عن شروط وحدود الملازمة. والقانون المذكور الّذي يحتاج إلى معرفة فائقة للوصول إلى مرحلة أعلى ليس له فعلية ولا يستطيع إثبات أو تنجيز إستنباطاته على المكلّفين بشكلّ مستدَل. وفضلاً عن ذلك فإنّ العقل الخاصّ والمكتسب لا يستطيع استنتاج تصوّرات وقضايا لائقة دون الاستناد إلى مصدر مصون ومستقرّ في نظام العالم، ويطلب من الجميع نسبة هذه التّصوّرات إلى الله. فمع أنّ العقل الخاصّ والمكتسب المتّصف بالمحدوديّة وجواز الخطأ له قدرة فائقة ميتافيزياً، لكنّه في المرحلة الأولى لواقع الشّرع لا يمتلك قدرةً فائقةً.

فنتيجة افتراض الإمكانيّة الفائقة للعقل الخاصّ لمرحلة الشّرع الأولى وكذلك إمكانها للعقل الخاصّ في ماوراءالطّبيعة، هي إنشاء جهاز ما وراءالطّبيعة وجعل نظام الاكتشافات الماورائيّة لها ممكنة. ولكن افترض الإمكانيّة الفائقة للعقل الخاصّ لمرحلة الواقع التّشريعي الأولى لا يمكن تحميلها مثل هذه النّتيجة بخصوص أساس التّشريعات ونظام الاكتشافات

الدّينية. إذ على العكس من ذلك، فإنّه سيؤذن لأفراد العقول الخاصّة الجلوس على مسند التّشريع وتعميم إستنباطاتهم بالتّعارض مع باقي العقول، وهذا ما يؤدّي إلى نتيجة متناقضة؛ لأنّه إذا كان كلّ عقل خاص يمتلك الرخصة لإجراء مثل هذا البرنامج ويستطيع أن يقرّر إستنباطاته باعتبارها قضايا نفس الأمر ويعمّمها على باقي العقول، ففي هذه الحالة نكون قد جوّزنا قضايا متناقضة، سواء كان التناقض في المرحلة الأولى أم الثّانية. وكذلك تكون الرّخصة قد أُعطيت لكلّ واحد من العقول من تقرير قانون عام يتعارض والعقل الخاصّ الآخر. في حال أنّ هذا التّجويز يعدّ محالاً ومعادلاً لإمضاء وإبطال جميع الأحكام العقليّة؛ لأنّه عندما يقول هذا التّجويز: إنّ أيّ عقل مرخّص له تعميم قراراته على العقل الآخر، يقول للعقل الآخر أيّضاً الكلام ذاته. ولأنّ العقول الخاصّة، محدودة وجائزة الخطأ كذلك، يكون هذا التّجويز مناظراً لأنّ نقول: إنّ أحكام كلّ عقل صحيحة و خاطئة في ذات الوقت.

إذن فإعطاء مثل هذه الإجازه للعقول المحدودة والاكتسابيّة في مقابل أحدها الآخر، يكون معادلاً لإمضاء مقرّرات جميع العقول المحدودة ومعادلاً في ذات الوقت لإبطال مقرّرات جميع العقول المحدودة؛ لذا، فإنّ مثل هذا التّجويز غير عقليّ، وغير شرعيّ وأنّ مثل هذا التّجويز الفائق والمتناقض، غير ممكن على العموم.

العلم والدّين في الميزان

كان كلامنا حتّى الآن ذا طبيعة علميّة ودينيّة من جهة أنّ الدّين والعلم هما حقيقتان في نفسيهما ـ بغض النّظر عن قدرة الأجهزة المعرفيّة والعلميّة الّتي تعود إلى الإستنباط والبحث ـ وبالطّبع فإنّه قد أصبح من المعلوم شيئاً ما أنّ الجزء الضّروري للأجهزة المعرفيّة والعلميّة، بطبيعته الضّروريّة، يدرك حقيقة الدّين واقتضاءاته العامّة وإذا أراد أن يعمل طبقاً لضرورته تلك، فإنّه سيتّجه صوب الدّين واقتضاءاته العامّة ويلتزم به من صميم ذاته.

فالعقل العلميّ في ماهيّته العامّة والأوّليّة، من جهة أنّه يرجّح القوانين الأخلاقيّة على اقتضاءات الحاجة والأخذ والعطاء والضرّر، يعدّ «عقلاً أخلاقيّاً»، ومن جهة أنّه في ترجيحه القوانين الأخلاقيّة يقرّر ربطها بمبدئها الماهوي والوجوديّ، يعدّ «عقلاً دينيّاً».

والآن وبعد الأخذ بنظر الاعتبار اقتضاءات حقيقة الدّين من جهة، وكذلك الأخذ بنظر الاعتبار اكتشافات سنخيّة العلم من جهةٍ أخرى، تتأكّد بشكل عام هذه النّتيجة وهي أنّ

الدّين في مرتبته المحضة، الّتي هي مرحلة نزوله واستيداعه لدى النوّاب المعصومين وكذلك مرحلة أبلاغه من قبلهم، منسجم ومتماثل ومتلازم مع العلم في مرتبته المحضة والضّروريّة؛ لأنّ العلم في مرحلة العقل الضّروريّ والعموميّ يقتصر على كشف وتصديق القضايا الضّروريّة الصّدق، كما أنّ الدّين في نفس أمره، يقرّر ويشرّع القضايا الضّروريّة الصّدق والأحكام والقوانين الضّروريّة من جهة القانون الأخلاقيّ. وكما أنّه لا يوجد تقابل وتنافٍ فيما بين العقل النّظريّ العموميّ والعقل العمليّ العموميّ ـ بل إنّهما يمدّان بعضهما البعض ـ كذلك لا يوجد تنافٍ فيما بين العقل النّظريّ والعمليّ وبين العقل الدّينيّ. وكذلك، لا يوجد تنافٍ وتقابل فيما بين الاقتضاءات العامّة للعقل في جوانبه الثّلاثة النّظريّة والعمليّة والدّينيّة واقتضاءات الدّين في مرتبته المحضة.

المسألة الرئيسة في مجال إحراز العلم البشري للواقع

أمّا الآن فستتّضح مسألة الدّين والعلم، من خلال نوع علاقات العقل والدّين. فالمسألة الأساسيّة أنّ كميّة ونوعيّة معرفتنا واطّلاعنا علىالدّين، تكون تابعة لكميّة ونوعيّة إستنباطها من معطيات الدّين ولأنّ عموم، كيفيّة وماهية إستنباطاتنا تابعة للمنهج والمسلك الاجتهادي. وقدرة الطّريق الاجتهادي كذلك، وكذا تابعة للأدلّة والأصول والقواعد الاجتهاديّة، لذا فسوف تُطرح هذه المسألة وهي؛ ما هي الطّرق والأساليب الّتي من الممكن أن يتّخدها علمنا الاكتسابيّ، التّدريجيّ، المتناهيّ والممكن الصّدق ليقيم الارتباط مع حاقّ الدّين النّازل من عندالله ويصل إلى حقيقته؟ فدراسة حدود وشروط إمكان هذا الإستنباط وبيان مراحله التّدريجيّة، يعدّ أهمّ مسألة في مبنى الاجتهاد.

وتتجلّى مثل هذه المسألة في مجال ارتباط علمنا الاكتسابيّ مع الواقع ونفس الأمر: فإذا كان عقلنا في منطقة الاستدلال والتّجربة ـ الّتي هي منطقة العلم الاكتسابيّ ـ محدوداً وتدريجيّاً ومحتمل الخطأ، فما هي الطّرق والأساليب والوسائل الّتي يتّبعها للارتباط بالواقع والوصول إلى ذات التّصوّرات والقضايا في المجالات النّظريّة والعمليّة والأخلاقيّة؟ وبعبارة أخرى، كيف يمكن إحراز الواقع مع كونه يتميّز بالمحدوديّة في مرحلته الخاصّة والاكتسابيّة ويواجه على الدّوام إمكانيّة الخطأ وعدم مطابقة الواقع، إلّا إذا أريد للمعرفة، أن تكون شيئاً آخر غير العلم الصّحيح؟ فإذا كان العقل يحرز الواقع، فينبغي أن يعلم الواقع بالعلم

الصّحيح والمضمون، في حال أنّ مثل هذا العلم يستلزم وجود الحدّ الأقل من المعيار المضمون العموميّ في نطاق العلم الاكتسابيّ ذاته.

إنّ الإجابة على مسألة العقل والواقع تقع على عاتق النّقد المعرّفي والفكريّ وتقويم مصادر المعرفة والفكر؛ نقد يقيّم ويبحث في مرحلته الأولى، العقل، التّصوّر، الحسّ، والإدراك الّتي هي مصادر المعرّفة، ويقوم في المرحلة الثّانية، بتحليل وتقييم وإعادة تنظيم إمكان وسعة وشروط ومعيار المعرفة والفكر المستخلصة من المصادر كي يعلم مقدار قابليّة كشف ووصول جهاز المعرفة للإنسان العاديّ إلى الواقع المستقلّ عن الأذهان ويرى إلى أيّ مدى يمكن وصوله وما هي وما محلّ حدوده؛ تلك الحدود الّتي تحاصر العقل البشريّ غير المضمون تكوينيّاً ولا تُجيز له على الإطلاق العبور إلى ضفتها الأخرى؟ فهل من الصّحيح وجود حدود تكوينيّة لجهاز المعرّفة؟ وهل من الصّحيح أنّ الحصارات الوجوديّة والماهويّة تحول دون عبور العقل إلى عوالم أرفع وأرقي؟ أم أنّ العقل لا حدود له وأنّ المعرفة ليست سدّاً تكوينيّاً؟

وقد جاء نقد المرحلة الأولى في بحوثنا حول تقييم المعرّفة، تحت عنوان «*نقد العقل التركيبي*»، «*نقد شمولية العقل*» و «*نقد العقلي*»؛ لأنّه وطبقاً لما جاء في تلك البحوث، أنّ مؤسّسة العقل تتكوّن من عدّة أقسام وعدّة مراحل وتمتدّ في جذر كلّ شعور، وكما أنّ الإنسان وأيّ موجود يماثله، له عقل نظري وعقل عملي، فكذلك له عقل أخلاقي وعقل شهودي ويتمتّع بالعقل الاحتمالي (= العقل في مرحلة الوهم والخيال) والعقل الحسّي والعقل الوجودي. فجميع هذه الأقسام و المراحل تكون مقوّمة للشموليّة العقليّة.

وعلى أساس هذه الشموليّة العقليّة، تصل الكائنات العاقلة إلى مرحلة العقل الخاصّ. وفي هذه المرحلة، يصبح العلم الاكتسابي والاستدلالي وقبول النّقد في المجالات المتعدّدة، ممكناً للإنسان وأقرانه. فجميع العلوم البشريّة ابتداءً من العقليّة الأصيلة وحتّى الحسّية والتّجربيّة إلى العلوم الوضعيّة والتّفسيريّة ترتبط بمرحلة العقل الخاصّ. والمقصود من العقل الخاصّ، العقل المنظِّر، ، سواء كان في الأمور العقليّة المنتجة للنظريّات أم في الأمور الحسيّة. وبما أنّ هذا العقل محدود وجائز الخطأ وتدريجي، فهو بحاجة إلى معايير مستقلّة عنه. وتوجد هذه المعايير في العقل العموميّ وكذلك في العقل الخارج عن الذّهن الّذي هو مضمون وعالمي. ويتمّ استكشافها في العقل العموميّ والخارج عن الأذهان بواسطة المعلومات والقضايا العموميّة والاستدلالات المستقلّة عن الآراء، أمّا استكشافها في العقل

العالمي والخارج عن الأذهان فيتمّ عبر علامات العلم المحض الّذي هو علم لدنّي وتكون ممكنة بواسطة استكشاف علامات المصونيةّ من الخطأ. وهذا العلم المحض والمصونيّة غير المشروطة، ينحصر في نوّاب الله المعايير في نظام الممكنات. ويوجد برهانان تامّان على وجود هؤلاء النوّاب: أحدهما لمّي والآخر إنّي.

البرهان الانـي

إنّ المعايير المذكورة لهؤلآء قد اتّضحت بشكل يمكن معه إدراكهم من قبل جميع الكائنات العاقلة ولا يحتاج اتّضاحهم في الأذهان والعقول لأيّ تنظير من قبل العقل الخاصّ. ولكون أيّ من القوانين الأخلاقيّة والأوامر المسانخة للدّين الّتي تتوحّد بطبيعتها، لم تقم على أساس النّظريّات والآراء، فكذا معرفة أوامر الله ومبلّغيها لا تُبتنى على النّظريّات والآراء. فلو كان الأمر كذلك، لكان نظام العقل البشريّ والقانون الأخلاقيّ عاجزاً أمام تنظيرات واستدلالات العلماء، ويلزمه انتظار نظريّات العلماء لتقول له: ما هو الصّحيح وما هو الخطأ أو تجيز له، أن يقول صدقاً أو يعمل خيراً.

فالنّظام العقلي لأيّ كائن عاقل يكفي لتثبيت القوانين الأخلاقيّة، مثلما يكفي لتثبيت المعلومات وأصول المعرفة النّظريّة. وكذا يكفي لإقرار القانون القائل: «لا يمكن لأيّ موجود جائز الخطأ أن يعمّم آراءه العقليّة على باقي الموجودات». فهذا القانون، هو أساس استقلال العقل العموميّ عن النّظريّات وميول العقل البشري الخاصّ. وكذلك أساس ارتهان الكائنات العاقلة بالكائنات المعايير والمصونة عن الزلل والخطأ المستقرّة في نظام الممكنات. فلو لم يكن الأمر كذلك، لما كان للعقل معنى، ولا للقانون الأخلاقيّ ولا للاستدلال والاحتجاج.

فممّا مرّ حول طبيعة العقل ونوع الدّين الخالص ومراحل تقييم العقل نستنتج ما يلي:

١. إنّ العقل على نوعين ولكلٍّ خصوصيّاته وقوانينه الّتي لا يمكن توقّعها من الآخر. النّوع الأول: العقل العموميّ الّذي يبيّن المعلومات والقضايا والأصول والقوانين الضروريّة الصّدق الّتي لا تحتاج إلى نظريّة وتحتاجها الاستدلالات والنّظريّات. ويضعها تحت تصرّف العقل الخاصّ والاكتسابي.

النّوع الثّاني: العقل الخاصّ والاكتسابي الّذي يكون في مرتبة تحقّق علوم ومعارف الإنسان المحدود والجائز الخطأ وأقرانه من الكائنات الأخرى.

إنّ العقل الخاصّ أو العقل العمومي، يتوحّد في الإنسان المعصوم، لذا فعقله ضروريّ بجميع أبعاده وعلى هذا الأساس لا يمكن صدور أيّ خطأ وسهو منه ـ جهاز المعرفة، أشمل من جهاز المعرفة السّببيّ والمسبّبي ـ ولأجل هذا، فهو يعتبر معياراً حسب أيّ منطق وأيّ معنى. ويرتكز هذا على أنّ نظام المعصوم، هو نظام لدنّي ممكن، إمكانه الذّاتي يساوق الإمكان الوقوعيّ والإمكان الوقوعي لكمالاته يتّحد وجوداً مع الوجود الافتقاري في مرتبة الوجود الإمكاني الأوّل.

٢. إنّ الاستدلالات، سواء كانت عقليّة أو تجربيّة عقليّة أو إستنباطيّة فهي ترتبط بجهاز العقل الخاصّ ومن هنا تنحصر الاستدلالات بقانون ذو ثلاثة وجوه. وهذا القانون هو عبارة عن كون الاستدلالات محدودة وتدريجيّة ومرافقة لإمكان خطئها.

٣. وعلى أساس هذا القانون، فإنّ الاستدلالات مع أنّها من الممكن أن تكون مَدركاً ودليلاً لنتائجها، لكنّ مدركيّتها تكون مشروطة ومحدودة ولا يمكن مطلقاً توقّع أن تكون مدركيّتها غير محدودة. وعلى هذه الركيزة قُسّم الدّليل في بحوث أصول الفقه إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: الدّليل «عام الشّمول» الّذي ينحصر بقول وفعل وتقرير المعصومعليه السلام وفي العقل الضّروري، كأصل عدم التناقض وأصل احتياج الممكن إلى علّة مرجّحة وبطلان الدّور والتسلسل.

الثّاني: الدّليل «الشّامل» الّذي تقتصر مدركيّته بشروط معيّنة على المراجعين الفاقدين للدّليل في المجالات الّتي يُحتاج فيها إلى خبرة. بتوضيح، أنّ مثل هذه المدركيّة تكون من سنخ المنجّز والمعذّر وليست من سنخ محصّلة الواقع. لكنّ الدّليل عامّ الشمول الّذي جاء في القسم الأوّل، فإضافة إلى كونه حجّة لمحصّلة الواقع، فهو منجّز لها ومعيار ضروري لصدق القضيّة أيضاً.

والثّالث: الدّليل «اللازم» الّذي تقتصر منجّزيته على من يمتلك دليلاً ولا يكون دليلاً لغيره كالقطع الشّخصيّ الّذي يعتبر دليلاً للقاطع فقط، مع أنّه يوجد كثير من الاختلاف في نوع دليليّة قطعه وأحكامه. وكذلك مثل استدلال العقل الخاصّ في الفقه دون الاستناد إلى مصادر الشّرع. فمثل هذا الاستدلال لا يعدّ دليلاً بالنّسبة إلى الآخرين، حتّى في صورة كونه موجباً للقطع، فلذا لا يمكن للمراجعين تقليد الرأي المستحصل من استدلال العقل الخاصّ.

وبناءً على أنّ استدلال العقل الخاصّ هو من سنخ الدّليل اللّازم وليس من سنخ الدّليل الشّامل، تُطرح هذه المسألة:

ما أهمّية الاستدلال الإستنباطي للعقل الخاصّ للمجتهد؟ مع أنّ مثل هذا الاستدلال يمارس أيضاً بواسطةِ العقل الخاصّ ويؤدّي إلى إستنباط الآراء الفقهية.

الإجابة الموجزة على ذلك هي: أنّ الاستدلال الإستنباطيّ الّذي يُصطلح عليه بالاجتهاد، هو عمل تخصّصي وخبروي تكون نتيجته كباقي الأمور الّتي يجب أن تؤخذ الخبرويّة في تحصيلها والبناء عليها. مع هذا الفارق وهو أنّ الخبروية الإستنباطية تجيز الكشف عن الأحكام الشّرعيّة عن طريق المجتهدين ضمن شروط خاصّة. لكنّ الخبرويّات الأخرى تعطي الإذن بالمراجعة لحاجات أخرى. أمثال الخبرة الطّبيّة الّتي تجيز للمريض مراجعة الطّبيب. مع ملاحظة، أنّ الخبرويّة الاجتهاديّة إذا ما استندت إلى مصادر الشّرع يمكن أن تكون مَدركاً لعمل الآخرين أمّا إذا لم تكن مستندة إلى مصادر الشّرع و اقتصرت على الاستناد على استدلال العقل الخاصّ، ففي هذه الصّورة، تقتصر إمكانية مدركيّتها على المجتهد ذاته، لأنّ الدّليل العقليّ الخاصّ في الفقه ليس هو من سنخ مَدرك الإفتاء للمكلّفين الآخرين فأقصى مرتبة له هو أن يكون من سنخ الدّليل اللازم. (الدّليل اللّازم، هو الدّليل الّذي لا تسري حجّيته أو منجّزيته إلى غير محصّل الدّليل. على خلاف الدّليل الشّامل الّذي يسري إلى الغير وله إمكان الحجّية والمنجّزية على الآخرين أيضاً).

وبالطّبع فإنّ هناك اختلافاً فيما بين الباحثين في المسلكين الأصوليّ والأخباريّ في حجّية الدّليل اللازم بالنّسبة لمحصّل الدّليل. النّظريّة الأصوليّة الغالبة تتمثّل في: أنّ الدّليل العقليّ اللّازم، إذا كان مولّداً للقطع يكون حجّة على محصّله على الأقل، أمّا النّظريّة الأخباريّة فإنّها تُشكِل على الحجّية اللّازمة للدّليل العقليّ حتّى في صورة كونه مولّداً للقطع.

٤. إنّ طبيعة الدّين هي عبارة عن المعلومات العموميّة الّتي تكون بذاتها منشأ لتصديق واحترام وفداء طبيعة العقل، تحت أيّ ظرف وفي أيّ موقع كان. ولعدم وجود أيّ عقيدة تجبر العقل بشكل ذاتيّ وغير محدود وغير مشروط على التّصديق والاحترام والفداء، إذن فالله وحده هو الّذي تستفزّ عقيدته طبيعة العقل للتّصديق والاحترام والفداء دون أيّ شرط وأيّ حدّ «يظهر ماهيّة الطّاعة».

لأنّ مفهوم الدّين هو مفهوم متجذر في طبيعة العقل، ويكون مستقلاً في أيّ موقع كان سببيّاً أم مسبّبياً، ومعنى هذا الكلام أنّ:

تصوّر وتصديق الدّين هو من صنف التّصوّرات والتّصديقات الأوّليّة والضّروريّة ومستقرّ بعموميّته التامّة في طبيعة العقل. ومن هنا فإنّ منظومة طبيعة الدّين الّتي تتحصّل من مفهوم الدّين بشكل ذاتيّ، تكون مساوية لمنظومة طبيعة العقل في مواقعه الثلاثة النّظريّة، العمليّة والأخلاقيّة.

وهذا، هو نفسه يمثّل منظومتي الدّين والعقل في الميزان العموميّ، واللذين يكونان منشأ لقانون الملازمة فيما بين قوانين الدّين وطبيعة العقل. ففي هذه الملازمة تكون قوانين طبيعة العقل فقط من حيث أنّها عقل ضروري ملازمة لقوانين الدّين. لكنّ قوانين العقل الخاصّ الّذي هو عقل اكتسابيّ محدود وتدريجيّ وجائز الخطأ، ليست كذلك؛ لعدم إمكان أخذ الملازمة بين الدّين الّذي هو معصوم ذاتاً وبين العقل المحدود وجائز الخطأ الّذي يوصف بالعقل الخاصّ. لأنّ فرض الملازمة في هذه الصورة، يكون مساوياً لفرض الملازمة بين ضرورة الصّدق وإمكان الكذب، وهذا هو نفسه فرض التّناقض.

٥. وعلى هذا الأساس، فلا توجد ملازمة فيما بين الرأي النّاتج عن العقل الخاصّ كجهاز العقل البشريّ وبين الشّرع الّذي هو ضروري الصّدق. وتقتصر إمكانية وجود العلاقة وبشكل مشروط ومحدود، فيما بين العقل الخاصّ والشّرع، في الحالة التّالية:

الوجه المحدود والمشروط لعلاقة العقل الخاصّ بالشّرع

إذا كان العقل الخاصّ، مطابقاً للواقع وإذا كان الرأي النّاتج عنه، مطابقاً لرأي العقل الضّروريّ، ففي هذه الحالة يكون ملازماً لرأي الشّرع. وإذا أبدى العقل الخاصّ رأياً مخالفاً للواقع ولم يكن مطابقاً لرأي العقل الضّروريّ، ففي هذه الحالة لا يكون ملازماً لرأي الشّرع. ولكن لأنّه لا يمكن للعقل الخاصّ ذاته إنتاج معيار لتبديل هذه الشّرطيّة ـ الّتي قرّرناها ـ إلى حمليّة فلذا لا يمكن من خلال العقل الخاصّ تشخيص «أيّ من آراء العقل الخاصّ، في أن يكون مطابقاً أو غير مطابق للواقع والعقل الضروريّ» ولهذا، ولأجل رفع الدّور والتّسلسل يحب الاستعانة بالعقل الضروريّ والعموميّ، لتقييم آراء العقل الخاصّ. وتُلقي عهدة شرح وتفسير الاستعانة بالعقل العموميّ لتقييم العقل الخاصّ على تدقيق جهاز العقل الّذي نظّمنا حتى الآن قسمه الأعظم بتوفيق الله.

إذن فكشف علاقة العقل الخاصّ بالشّرع، منوط على الدّوام بكشف كونه مطابقاً للواقع والعقل الضروريّ. وهذا الكشف، الّذي حصرناه إلى الآن في إطار العقل الخاصّ، غيرممكن. إلّا فيما لو استطعنا إيصال استدلال العقل الخاصّ بواسطةِ معايير الاستدلال إلى مستوى العقل العموميّ الّذي هو ضروري، في هذه الحالة، نستطيع كشف مطابقة العقل الخاصّ في إحدى استدلالاته وهذه هي نفسها الاستعانة بالعقل العموميّ.

وبالطّبع فإنّنا سوف لا نواجه نظريّات العقل الاكتسابيّ في مثل هذا الفرض، وإنّما مقرّرات العقل العموميّ.

إذن فالعقل الخاصّ من حيث أنّه عقل خاصّ، يبقى على الدّوام مشروطاً ومحدوداً. بتوضيح؛ أنّ استدلالاته ونظريّاته بما أنّها اكتشافيّة، فلا يوجد أيّ مجال للتردّد في قيمتها العلميّة. لكنّ القيمة العلميّة للنظريّة، لا تساوي قيمتها الإستنباطيّة. فحينئذ يليق بالدليل أن يعتمد على المصادر المستقلّة عن جهاز الذّهن والمعرّفة في عمليّة الإستنباط. وهذه المصادر عبارة عن: كتاب الله و سُنة النّبيّ ﷺ وأوصيائه الاثنى عشر ﷺ الّتي يطلق عليها بالأدلّة الأربعة إذا ما أخذنا معها العقل والإجماع.

وبما أنّ العقل والإجماع لا يعدّان من المصادر، فما الوجه الّذي يجعل منهما أدلّة وما المقصود بجعلهما في عداد الأدلّة الفقهيّة بعد الكتاب والسُّنة، وأيضاً ما مدى حجّية أو منجّزية العقل والإجماع، كلّ ذلك ينتظم في استفهام. إنّ الإجابة على هذا الاستفهام تحتلّ موقعها في نطاق البحوث الأساسيّة لأصول الفقه وقد أجاب الباحثون بعدّة أنواع من الإجابات من خلال الاستدلالات والتقييمات المتوالية على مدى عهود وتوصّلوا إلى حلول للقسم الأساسي من تلك المعضلة. فمع كلّ هذا ولأنّ العمليّات العلميّة، لا تغلق مطلقاً وينبغي طيّها بشكل تدريجيّ، وأنّ أيّ نظريّة أو طريق حلّ لا يكشف إلّا عن بعض العمليّات أو من الممكن أن يكشف، فمن اللّازم التوسّل وتجربة أساليب أخرى لحلّ الاستفهام المذكور. على الخصوص أنّ استفهام العقل والإجماع، كان مورداً للبحث والنّقد على الدّوام وكان علماء الإسلام منذ صدره وحتى الآن على اطّلاع دقيق على إشكالات هذا الاستفهام. وقد بذلوا جهوداً وبأساليب متعدّدة لتفكيك هذه الإشكالات وحلّ عقدها. وكان من نتيجة ذلك النّقود والنّظريّات الّتي برزت في هذا النطاق، والّتي يُعلم مقدار لياقتها فإنّها إضافة إلى

احتياجها إلى مطالعة وبحث واختبار لأدلـّتها، تحتاج أيضاً إلى مقارنتها مع النّظريّات والاستدلالات الأخرى.

ونحن هنا لا نسعى إلى اكتشاف مستويات هذه العقليّة والنّقديّة وما نتج عنهما، إلّا لإجل إيضاح صعوبة مبحث العقل والإجماع كحركةٍ في مراحل الاجتهاد بشكلٍ أوسع. ومن المعلوم كذلك أنّ الإجابة الموجزة على هذا الاستفهام العميق غير مرضية. لكن يستحسن الإشارة إلى جواب الاستفهام المذكور.

نبذة لبيان العقل والإجماع باعتبارهما أدلـّة شرعيّة

بيان الإجماع المنزّل منزلة الدّليل

إنّ اتّفاق أفراد الإنسان جائز الخطأ على رأي ما لا يعدّ بذاته منشأ شرعيّاً له في نفس الأمر؛ لأنّ المنشأية الشّرعيّة في نفس الأمر تتأتّى من الإرادة التّشريعة لله.

ومن هنا اعتبرنا النّبيّ صلى الله عليه وآله والوصي عليه السلام نوّاباً معصومين لهذه الإرادة التّشريعيّة، فإرادة هؤلاء هي إبلاغ لإرادة الله بصورة محضة، وتكون تبعاً لذلك منشأ شرعيّاً في نفس الأمر. مع هذا الفارق وهو أنّ النّبيّ صلى الله عليه وآله يكون سبباً للتشريع من قبل الله، والوصي عليه السلام سبباً لبقاء التّشريع.

إذن فالشّرع لا يتحقّق إلّا من قبل الله و نوّابه المعايير في النّظام الإمكانيّ العامّ. أمّا طريقة البرهنة على رجوع الشّرع إلى الإرادة التشريعيّة لواجب الوجود بالذّات وإلى نوّابه على نحو الرّجوع التّبعيّ؛ فإنّه وكما جاء في مفهوم طبيعة الدّين، لا يوجد أيّ ملاك يمكنه بشكل ذاتي وغير محدود وغير مشروط أن يكون منشأ للتّصديق والاحترام، ومن ثمّ الاتّباع والفداء، يمكن تصوّره في الممكنات ولذا تكون قوانين النّظام الأخلاقيّ الّتي هي بلا شرط وبلا حدّ، أوامر شرعيّة.

ولكن هل بإمكان الإجماع اكتشاف الشّرع؟ وبعبارةٍ أخرى، بما أنّ الإجماع، ليس مصدراً شرعيّاً، فهل يمكن عدّه من الأدلـّة الفقهيّة؟ مثلما أنّ الإمارات الظّنّيّة مع أنـّها بالضّرورة ليست مصدراً شرعيّاً، لكن من الممكن عدّها بمنزلة الأدلـّة الفقهيّة ضمن شروط وحدود معيّنة.

ويتمثّل رأي الإماميّة في أنّ الإجماع يكون دليلاً إذا ما كان كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام لكنّه في غير هذه الحالة، لا يعدّ دليلاً فقهيّاً. فسواء كانت كاشفيّة من خلال الجانب التضمّني أو الجانب الالتزامي، فمنطقة هذه الرأي محدودة بالأمور والمقرّرات

الفقهيّة، ولا تستعمل في أصول الدّين، لأنّ أصول الدّين تثبت باليقين العموميّ. ومن هنا لا يوجد سوى مَدركين حقيقيّين لأصول الدّين:

أحدهما المَدرك العالمي في النّظام الإمكاني العام: هذا المَدرك العالمي، يتمثّل في كلّ زمان بشخص المعصوم عليه السلام مُمثّل إرادة الله.

والآخر المَدرك العقليّ المحضّ في النّظام العلميّ: هذا المَدرك العقلي المحض، هو العقلي الضّروري والعمومي للكائنات العاقلة والّتي يعدّ الإنسان من جملتها.

كانت هذه لمحة لبيان الإجماع المنزّل منزلة الدّليل.

بيان العقل المنزّل منزلة الدّليل

مع أنّ العقل ليس له تعدّد نوعي وهو على طبيعة واحدة في كلّ عاقل. لكن لديه تعدّد مرتبتي.

المرتبة الأولى، هو العقل العمومي الّذي يُسمّى بالعقل الضروري. ووصفت هذه المرتبة بالعموميّة، لأجل أنّ عناصرها وأصولها وقوانينها واحدة في جميع الكائنات العاقلة وتكون غير قابلة للاختلاف ومستقلّة عن شؤون وأحوال الأشخاص ولا تدخل ضمن الظّروف الزّمانيّة والمكانيّة. وتتّضح في هذه المرتبة؛ الأصول الأوّليّة مثل «عدم التّناقض»، «امتناع الدّور والتّسلسل»، «احتياج الممكنات إلى علّة» و «احتياج القضيّة الاكتسابيّة وغير الضروريّة إلى دليل والموارد الضروريّة الأخرى». وكذلك يتحقّق ذلك القسم من الاستدلالات الّتي هي عموميّة، مترافقة مع نتائجها في هذه المرتبة. فهذا العقل الّذي هو محض، يكون أساساً لجميع الاستدلالات والاكتشافات والاحتجاجات في المرحلة النّظريّة والعمليّة والأخلاقيّة ويكون متلازماً مع الشّرع.

المرتبة الثّانية، هي العقل الخاصّ والاكتسابيّ الّذي يمثّل جهاز العلم التّدريجي والمحدود والمشروط. فهذه المرتبة الّتي هي مؤشّر للإنسان المحدود والجائز الخطأ فمع أنّ لها استقلاليّة بحسب اقتضاء الماهيّة العقليّة للأشخاص والأحوال وظروف الفضاء الزّماني، لكنّها بسبب كونها محدودة وتدريجيّة وكذلك بسبب أنّ كشف الواقع بالنّسبة لها هو ممكن فحسب وليس مضموناً، لا يمكن أن تكون دليلاً شموليّاً فلذا فهي قابلة للاختلاف ويوجد مثل هذا الإمكان وهو وصول أحد الأفراد حسب استدلال عقله إلى نتيجة مخالفة لنتيجة استدلال الفرد الآخر، بسبب أنّ استدلال فرد ما يكون له إمكانيّة المَدركيّة بالنّسبة له ويمكن

أن يكون مدركاً لفرد آخر في حال أن يكون له ذات الاستدلال. ولأنّ هذه المرتبة من العقل لا يمكن أن تكون أساساً عاماً للجميع ولا يمكن أن يتوقّع أيّ شخص قبول الآخرين باستدلاله دون أيّ اعتراض، إذن لا يمكن القول: بأنّ العقل الخاصّ والاكتسابيّ هو دليل شرعيّ دون شرط. وكذلك لا يمكن القول: إنّ هذه المرتبة من العقل، ملازمة للشّرع. وإنّما لأجل دفع السفسطة ولأجل العمل طبقاً لهذه المرتبة، يمكن الاقتصار على هذا التّقرير: وهو أنّ استدلال العقل الخاص إذا كان موافقاً للعقل الضروريّ العموميّ وإذا أيّد وثبّت العقل الضّروريّ العموميّ ذلك الاستدلال، ففي هذه الحالة يكون ملازماً للشّرع أمّا في غيرها، فلا يكون ملازماً للشرع.

وهنا تتّضح مسئلة ويتمثّل عنوانها بهذا الشّكل: هل يوجد طريق من العقل ذاته يثبت بشكل مضمون أنّ استدلال العقل الخاصّ في هذا المجال أو ذاك، يتّفق مع العقل الضروريّ العام ويؤيَّد من قبل العقل الضّروري أم لا؟

إنّ الإجابة على هذه المسألة هي من الوظائف النقدية لجهاز العقل وتخرج عن نطاق هذا البحث ولهذا سوف نغض النّظر عنها. لكنّنا مضطرّون لهذا الإيضاح وهو أنّ هذه المسألة تظهر عندما يؤدّي العقل الخاص استدلالاً عقليّاً محضاً دون دعم من جهته الأخرى، لكن في حالة استناد العقل الخاصّ إلى المصادر الدّينيّة، لا يكون استدلاله حينها عقليّاً داخليّاً، بل إذا كان استدلاله اكتشافيّاً وإستنباطيّاً، فهو اجتهاد يمكن اعتباره مدركاً للفتوى ضمن شروط وحدود معيّنة.

وفي هذا الفرض، يكون العقل مجرّد أداة للإستنباط. وبالطّبع يحتلّ العقل موقعه في تعريف الاجتهاد باعتباره طريقاً شرعيّاً للإستنباط الفقهي، لأنّ الاجتهاد عمل استدلاليّ وأنّ أيّ استدلال يتمّ بواسطةِ العقل، لكن العقل، في هذا التّعريف، ليس له استقلاليّة وإنّما يستند إلى المصادر الدّينيّة ويستفاد في طول المصادر الدّينيّة من العقل الضّروري والإجماع الكاشف (على افتراض فعلية الكشف).

العبور من مفهوم طبيعة الدّين وطبيعة العقل إلى العلم الدّيني

إن المقصود من طبيعة الدّين، الماهيّة المحضة للدّين بشكلّ مستقلّ عن الآراء ومستقلّ عن نظام الأسباب والمسبّبات. فهذه الماهيّة من حيث نفس الأمر، مقرَّرة لتمام الشّرع من قِبل الله

الّذي أبلغها إلى **النّبي**ّﷺ في مقام التّأسيس وإلى **الوصيّ**عليه السلام في مقام الإبقاء.

ويكون وعاء هذه التماميّة المبلّغة، كتاب الله وقول وفعل وتقرير **المعصوم**عليه السلام. هاتين المرتبتين للتماميّة، تكونان بذاتهما ذات الدّين الّذي تُقارن الإدراكات والآراء والاجتهادات به.

أمّا ماهيّة الدّين من حيث العقل العموميّ (من حيث طبيعة العقل بشكلٍ محض) فقد تقدّم شرحها فيما مضيّ. تبقي ملاحظة في هذا المجال، وهي: أنّ طبيعة الدّين في العقل العمومي والضّروري المحض، تلك الماهيّة الّتي يكون تصوّرها وتصديقها موجوداً في ذاته فيتمّ تصديقها من قبله بشكل ذاتيّ، فيحترمها دون أيّ شرط وحدّ لها في جميع المراتب وعلى أيٍّ فرضٍ وحالٍ ويقف أمامها طائعاً بصورة غير مشروطة وغير محدودة وهو يرجّحها بالضرورة على أيٍّ شيء آخر. ولأنّ مثل هذه الحيثيّة الذاتيّة لا تتصوّر في الممكنات، إذن فرأى الله وحده هو الّذي يكون مقوّماً للحيثيّة الذاتيّة دون شرط وحدّ ويكون محترماً وموردأ للتّصديق والفداء لأنّه واجب الوجود بالذّات وواجب الوجود من جميع الجهات.

فبالإيضاح الّذي تمّ إنجازه حتّى الآن حول كلّ من الدّين والعقل في مرتبة طبيعة الماهيّة، تكون قد تمهّدت الأرضيّة للانتقال إلى نوعيّة ومقدار معرفتنا بالدّين والعقل. ومقصودنا من المعرفة، ليست تلك المعرفة الضّروريّة الّتي تتعلّق بالدّين والعقل والّتي مضى شرحها قبل عدّة سطور في القسم الأوّل من هذا البحث والّتي كان حاصلها حديثين مختصرين في بيان المقصود من العقل والدّين في مرتبة طبيعة كلّ منهما، وإنّما المقصود منها؛ المعرفة الاجتهاديّة الّتي هي العنصر المقوّم للعلم الدّيني حسب الشّرح الآتي.

الاجتهاد من حيث أنّه مقوّم للعلم الدّيني

لأجل شرح ارتباط العلم الدّيني بالاجتهاد، لا مناص من التّطرّق إلى إيضاح معنى كلّ منهما.

توضيح الاجتهاد بما هو مقوّم للعلم الدّيني:

مع الأخذ بنظر الاعتبار التّعاريف الّتي توصّل إليها باحثو أصول الفقه بخصوص الاجتهاد منذ زمن بعيد وحتّى الآن ومع ذكر تتمّة تُستخرج من التّعريف الأخير لأصول الفقه بشكل خاصّ ومن تعريف أصول الاجتهاد بشكل عام، يمكن تعريف الاجتهاد على نحو شامل (الّذي

يشمل الاجتهاد في علم الفقه وكذلك الاجتهاد في باقي العلوم من حيث إمكانيّة الإستنباط من النّصوص الدّينيّة) بهذه الصورة: الاجتهاد الشّامل، عبارة عن «استخراج المفاهيم، القضايا، الأصول، القوانين والمقرّرات والأحكام من النّصوص الدّينيّة على ضوء المباني والقواعد المستحصلة من تلك النّصوص وعلى ضوء العناصر والضوابط المستنتجة من العقل الضروريّ في مرحليته النّظريّة والأخلاقيّة، وكذلك بحسب المستكشفات الأخرى الّتي أُمضيت أو قُرّرت و ثُبّتت في الشّرع».

لكن نظراً للقانون العامّ الّذي يضع الاجتهاد ضمن جهاز تحت ضابطة جامعة، والّذي يقول: إنّ نتيجة الاجتهاد في المجالات المذكورة، عبارة عن النّظريّة الاجتهاديّة الّتي يمكن تطابقها مع الواقع (= ليست ضرورية التّطابق) وإلّا لم تكن هناك نظريّة اجتهاديّة. إذن فإضافةً إلى محدوديّتها وتدريجيّتها الناشئة من النّظام الاكتسابي للعلم، تكون في معرض عدم المطابقة للواقع، مع أنّ الأدلّة الاجتهاديّة تؤيّد أو تقوّي مطابقتها للواقع فعليّاً، لكن ينتفي تأييد وتقويّة الأدلّة السّابقة عند أيّ تغير للاجتهاد الحاصل.

كان هذا تعريفاً للاجتهاد بشكل يعطي نتيجة لمعرفتنا عن طريق الإستنباط من النّصوص الدّينيّة. وبعبارة أخرى، إنّ التّعريف المذكور للاجتهاد، هو نتيجة للمطالعة والبحث في طريق الإستنباط. ومن خلال هذه المطالعة والبحث، نصل إلى العنصر الأساسي للإستنباط الّذي يكون اجتهاداً.

الاجتهاد بمعناه العام، ويشخّص كيفيّة ومقدار ومسبّبات الإستنباط. وهذا المعنى العام للاجتهاد، يشمل الاجتهاد في علم الفقه وأيضاً الاجتهاد في باقي العلوم، إلى الحدّ الّذي يمكن فيه إستنباط تلك العلوم بواسطةِ الاجتهاد في النّصوص الدّينيّة.

والاجتهاد بالمعنى المذكور يشمل كذلك الاجتهاد طبقاً للمسلك الأصولي، وأيضاً الاجتهاد طبقاً للمسلك الأخباري؛ لأنّ المسلك الأخباري كالمسلك الأصولي؛ في تحقّق إمكانيّة الوصول إلى المقرّرات والأحكام الفقهية عن طريق الإستنباط. والفرق بين المسلكين يتمثّل في شروط وحدود أدلّة الإستنباط، وعلى الخصوص في مسألة الإستنباط عن الطّريق العقليّ، الّتي لا يجوّزها المسلك الأخباريّ ويستثني منها مورداً واحداً فقط وهذا المورد هو ما يقتضيه العقل الفطريّ بشكله المحض.

مفهوم العلم الدّيني

من خلال الشّرح السّابق حول طبيعة العقل وماهية الدّين بشكله المستقلّ عن الفرضيّات، وما بناه من التّمايز فيما بين العقل العموميّ والعقل الخاصّ والشّرح الّذي أُنجز بخصوص المعنى العام للاجتهاد، نكون قد عبّدنا الطّريق لاكتشاف ماهيّة العلم الدّيني ومكانته. وعلى هذا الأساس، نقول في بحث العلم الدّيني: إنّ العلم الدّيني على نوعين:

الأوّل: العلم الّذي يكون الدّين من جهة كونه ديناً، مسؤولاً عن تعليمه وتبيينه ومن ثمّ ترويجه وتطبيقه.

الثّاني: العلم الّذي يمكن استخراجه من النّصوص الدّينيّة، مع أنّ الدّين بشكل خاصّ من جهة كونه ديناً، لا يكون متكفّلاً بالعمليّات المذكورة من التّعليم حتّى التّطبيق. وتوضيح ذلك، أنّ ماهيّة الدّين، الّتي تضع النّظام الإمكاني العام في دائرة الدّين، تقوم أيضاً بشكل عامّ بتعليم العلوم الّتي هي غير مسؤولة عنها بشكل خاصّ كي ينسجم النّظام البشريّ مع النّظام العالمي العام. فذلك العلم الّذي يقوم الدّين ببيانه بشكل خاص، هو العلم الدّيني الخاصّ، والعلم الّذي يقوم الدّين ببيانه بشكل أعمّ، هو العلم الدّيني العام. ويمكن شرح كلا نوعي العلم الدّيني المذكور بهذا الشّكل:

شرح العلم الدّيني الخاص

إنّ هذا القسم من العلم الّذي يكون الدّين من جهة كونه ديناً، مسؤولاً عن تبيينه ونشره وتطبيقه بشكل خاصّ، له مرتبتان:

المرتبة الأولى: العلم الدّيني العمومي: هذه المرتبة من العلم الدّيني، تُبرزعموم ماهيّة الدّين، وأيضاً عموم ماهيّة العقل. فالأصول والقوانين الضروريّة الّتي هي متحقّقة ذاتاً في جميع الكائنات العاقلة تدخل ضمن المرتبة الأولى للعلم الدّيني؛ كأصول المعرفة الربوبيّة وأمثال اللوازم الأوّليّة لتلك الأصول الّتي تتمثّل في النّبوّة والوصاية في النّظام العامّ والّتي تتحقّق لجميع العقول بشكل يقبل التّعميم. وكذلك أمثال مصونيّة الأنبياء عليهم السلام و الأوصياء عليهم السلام من النّقص والجهل والخطأ. وأيضاً أمثال الاستدلالات العموميّة الّتي ترتبط بالإستنباطات القابلة للتعميم على العقول كالأصول والقوانين الأوّلية للعلم الدّيني في مرتبته الأولى، والّتي تخضع للاجتهاد؛ لأنّها قد جاءت جميعاً من ماهيّة الدّين واستقرّت في طبيعة العقل قبل مرحلة الاجتهاد.

المرتبة الثّانية، العلم الاجتهادي الخاصّ: وتكون هذه المرتبة من العلم منوطة بإعمال الاجتهاد حسب مبنى الأصول والقوانين والأدلّة ومآخذها.

وتنحصر مآخذ الاجتهاد، في كتاب الله وسُنة النّبيّ صلى الله عليه وآله وأوصيائه عليهم السلام في لغة الفقه وأصول فقه الإماميّة. وقيل في شرح السُّنة: السُّنة، هي قول وفعل وتقرير **المعصوم** عليه السلام. لكنّ الأدلّة الاجتهاديّة سمّيت وبشكل واسع في تقريرات أصول الفقه بالأدلّة الأربعة الّتي هي عبارة عن المصدرين الأساسيين الكتاب والسُّنة وعن العقل والإجماع اللذين يوضعان في طول الكتاب والسُّنة، ومع أنّهما اعتبرا من الأدلّة، لكنّهما ليسا من المصادر. وقد بيّنا إلى حدّ ما الملاك في عدم كون العقل والإجماع من المصادر. وكذلك بيّنا سببيّة وكيفيّة دليليّة العقل والإجماع وحدود وشروط دليليّتهما بإيجاز.

أمّا في شرح العلم الدّيني الاجتهادي فنقول: إنّ هذه المرتبة من العلم، طُرحت في مجال مسائل تستنبط نظريّات لموضوعات متعدّدة من خلال مراجعة الأدلّة الأربعة، لكن من حيث أنّ إمكانياتنا وقدراتنا في مجال الاستفادة الاجتهاديّة من الأدلّة محدودة ومشروطة ومشمولة بقانون إمكان الخطأ، وأنّ جهاز معرفتنا محدود بحدود قوى إدراكنا، فمع أنّه متّصل بالعقل العمومي، لكنّه لا يمكنه تحرير نفسه من إطارات قواه الإدراكيّة، باعتبار أنّ جهاز معرفتنا اكتشافيّ وله قابلية الكشف عن الواقع. لذا فجهاز معرفتنا بمثابة إنسان محدود ومشروط وتدريجي التّكامل، له شروط وحدود تترافق مع الشّروط والحدود الّتي تتلازم معه في الاستفادة من المصادر الدّينيّة، فتكون النّتيجة أنّ النّظريّات الاجتهاديّة مع كونها اكتشافيّة ولها إمكانيّة الحجيّة أو المنجزيّة، لكنّها لا تحتلّ المرتبة الأولى كالتقريرات وتثبيتات العلم الدّيني العمومي ومن هنا فهي ليست ضروريّة وعموميّة ومن الممكن أن تُطرح جانباً عن طريق اجتهاد آخر من قبل المجتهد نفسه أو مجتهد آخر، ويتغيّر بذلك الاجتهاد. وعلى هذا الأساس، فالعلم الدّيني الاجتهاديّ إضافة إلى كونه ممكناً يكون متحقّقاً في الواقع وكذلك مشروطاً ومحدوداً وأيضاً مفتوحاً بوجه مستقبل العلم والإمكانات والنّظريّات الاجتهاديّة الأخرى. وهذا في الحقيقة هو نفسه حديث كبار علماء الاجتهاد والفقاهه من الإماميّة على مدى قرون والمتمثّل بأنّ باب الاجتهاد مفتوح وغير مسدود وقد أصبح هذا المسار العلميّ أساسيّاً في زمن غيبة الحجّة المعصوم وذلك

من قبل النّبيّ صلى الله عليه وآله والأوصياء عليهم السلام كي تقوم الكائنات العاقلة بإستنباط أحكام أحداث الأزمنة المتوالية حسب القدرات والإمكانات الخاصّة والعامّة من المصادر والأدلّة، من خلال الاجتهاد.

مقوّمات العلم الاجتهادي الخاص

وهي عبارة عن:

١. المصادر المزدوجة من كتاب الله وسُنة المعصوم، الّتي تعتبر مرجعاً أساسيّاً ومعياراً عاماً لهذا العلم الدّيني. ويأتي العقل والإجماع بالمعنى الّذي تقدّم شرحه، في طول هذين المصدرين، وبمثابة كواشف مشروطة ومحدودة في الممارسة الاجتهاديّة.

٢. العناصر والقوانين الآليّة من جهة أنّها تحقّق أصول الاجتهاد العامّة فتكون بمثابة منطق الاجتهاد. وعلى هذا الأساس، يكون علم أصول الفقه بمثابة المنطق للفقه. فكما أنّ المنطق يفسّر القوانين الآليّة المستقرّة في العقل العموميّ لأجل التأمّل والتقييم، فكذلك علم أصول الفقه في تعيين العناصر والقوانين الآليّة والقابلة للتعميم لتحديد أساس وضابطة الإستنباط الفقهي.

ولكن لأنّ الاجتهاد بالمعنى العام يسري في جميع العلوم الّتي يعلّمها الدّين من جهة كونه ديناً، فكما لدينا علم أصول لعلم الفقه، فنحو ذلك لدينا أيضاً علم أصول بالنّسبة للعلوم الأخرى المستحصلة من النّصوص الدّينيّة. ولأجل أنّ علم أصول باقي العلوم الدّينيّة تعود معرفته إلى علم أصول الفقه بعنوانه الخاصّ، فهم يذكرونه تحت عنوان أصول الاجتهاد العام. إذن فأصول الفقه أو أصول الاجتهاد في الفقه، تكون كاشفة للعناصر والقوانين الآليّة الإستنباطيّة للفقه وأصول الاجتهاد العام وكاشفة للعناصر والقوانين الآليّة والإستنباطيّة للعلوم الدّينيّة الأخري.

العلوم الاجتهاديّة الخاصّة

إنّ التّعريف الّذي عرضناه للعلم الاجتهادي الخاص، ينطبق على أيّ علم تتوفّر فيه عناصر ذلك التّعريف ومقوّماته المذكورة. وهنا نأتي على بيان منظومة هذه العلوم بإيجاز، دون الحاجة إلى تثبيت جميع علوم منظومة العلم الدّيني الخاصّ على أساس ملاكاتها في جدول.

منظومة العلوم الدّينيّة الاجتهاديّة

١. العلم الإلهي بمعناه الأخصّ، الّذي هو عبارة عن العلم الإلهي المستنبط والقابل للإستنباط بالأسلوب الاجتهادي الفقهي من الأدلّة الأربعة المتمثّلة بالكتاب والسُّنّة والعقل والإجماع حسب التّفصيل المتقدّم وعلى الخصوص في إحلال العقل والإجماع في طول الكتاب والسُّنّة في جميع النّظريّات الاجتهاديّة.

ومن مشتقات العلم الإلهي الأخصّ، معرفة النّبوّة والوصاية ومعرفة المعاد ولكن بما أنّ العدل من صفات واجب الوجوب فهو يُدرج في مبحث الصّفات الإلهيّة.

٢. الكلام الإسلامي الخاص الّذي هو عبارة عن الكلام المستنبط والقابل للإستنباط بالطّريقة الاجتهاديّة الفقهيّة من الأدلّة الأربعة.

٣. الفلسفة الإسلاميّة بالمعنى الأخصّ، الّتي هي عبارة عن العلم المستنبط لما بعد الطّبيعة والقابل للإستنباط بالأسلوب الاجتهاديّ المعهود في علم الفقه من الأدلّة الأربعة.

٤. علم التّفسير الّذي هو عبارة عن النّظام الاجتهادي المستنبط والقابل للإستنباط من الأدلّة الأربعة لتفسير النّصوص الدّينيّة (= كتاب الله والأحاديث المرويّة عن رسول الله والأئمّة الأطهار). فهذا العلم يعدّ كاشفاً لعناصر وقوانين وأساليب إستنباط المعاني الممكنة والمقصودة من النّصوص الدّينية.

٥. علم الفقه الّذي هو الأنموذج الأوضح للعلم الدّيني الاجتهاديّ. لأجل ذلك ذكرناه عند البدء بتحديد الأسلوب الاجتهاديّ في العلوم الدّينيّة باعتباره أسلوباً اجتهاديّاً معهوداً في علم الفقه.

٦. علم أصول الفقه الّذي هو عبارة عن المنظومة الآليّة والقابلة لتعميم الإستنباط الفقهي. بشرط إستنباطها من الأدلّة الأربعة كما هو في العلوم الاجتهاديّة الأخرى، دون أن تؤدّي إلى الدّور أو التسلسل.

وبعد هذا العرض للعلوم الدّينيّة الخاصّة طبقاً لمنظومتها والتمييز لمراتبها العموميّة عن المراتب الاجتهاديّة، حسب المعايير الّتي بُيّنت، تصل النوبة إلى إيضاح العلم الدّيني بالمعنى الأعمّ:

العلم الدّيني بالمعنى الأعمّ

ترجع أعمّية هذا النّوع من العلم الدّيني إلى جهة أنّ ماهيّة الدّين ليست مسؤولة عن تعليمه وترويجه بتطبيقه بصورة ذاتيّة ومخصوصة، بل إنّ ماهيّة الدّين من حيث أنّها متقوّمة بمبدأ

الوجود، تكون بمستوى النّظام الإمكاني الأفضل الّذي هو أيضاً متقوّم بمبدأ الوجود، بالتقوّم الفقريّ الوجوديّ وكذلك بالتقوّم الماهوي. ومن هنا، فإنّ هذه الماهيّة الّتي هي السنخ التامّ والتّمام للدين تكون متكفّلة إضافة إلى تبيّن الأسّس والأصول والقوانين الدّينيّة ومن ثمّ تبيين الأوامر والمقرّرات والماهيّات والقواعد الدّينيّة؛ بتبيين ماهيّات وقوانين النّظام الإمكاني الأفضل لأجل توجيه وتطوير الكائنات العاقلة.

إنّ الفرق فيما بين المجالين المذكورين بالنّسبة للعلم الدّيني هو أنّه:

في المجال الأوّل، يقوم الدّين وطبقاً لاقتضاء ماهيّته المخصّصة ولأجل معرفة وتحقيق شؤونه ومراتبه، ببيان العلوم الدّينيّة بالمعنى الأخصّ وتطبيقها ولهذا؛ فإنّ العلوم الدّينيّة الخاصّة، تكون مبيّنة لأصول وقوانين ومقوّمات الدّين ذاته.

أمّا في المجال الثّاني، فإنّ الدّين ولأجل سوق الكائنات العاقلة إلى مراتب نفس الأمر وتقريبها من العناية الإلهيّة الجامعة والشّاملة وتنسيق نظام الكائنات الفرديّ مع النّظام الإمكاني الجمعيّ الأفضل، فهو يقوم بتعليم العلوم وتطبيقها.

بيان إمكان العلم الدّيني العامّ

إنّ العلم مهما كان فهو من حيث أنّه علم، له تركيبة من النّظم، الرّوابط، العناصر، الأسّس، المقدّمات، الاستدلالات والتقييمات والمسائل ومن ثمّ حلول وإستنباطات واكتشافات. والكائنات العاقلة الّتي تقوم بالكشف عن العلوم واستلامها وحملها وتبليغها، لا توجد بذاتها العلوم الاكتسابيّة وهي تدرك بالإدراك العام عدم الوجود الذّاتي هذا للعلوم وكذا بالتّجربة العامّة، وهي إضافة إلى ذلك تقيم البرهان العام على العدم الذّاتي هذا.

ويختصّ وجود العلم المحض في النّظام الإمكاني الأفضل بالأشخاص المعصومين المنصّبين من قبل الله لتوجيه الكائنات ومن هنا تتميّز علومهم بكونها لدنيّة.

وهنا نقول: إنّ الكائنات العاقلة تستطيع تحصيل العلوم من طريقين على نحو مانعة الخلو: ويعود الطّريق الأوّل إلى النّظام الدّاخلي لهذه الكائنات الّذي هو ذاته الاكتشاف عن طريقا لاستدلال أو التّجربة أو التّركيب بين الاستدلال والتّجربة.

الطّريق الآخر ينفتح على النّظام العام للممكنات. الأشخاص المعايير في مؤسّسة ذلك النّظام العامّ والمنصوبين من قبل الله. وقد أطلق فلاسفة علم ما بعد الطّبيعة والإلهيات الخاصّة

بما بعد الطّبيعة، على هؤلاء الّذين يكون وجودهم وجوداً تامّاً؛ العقول الأولى والعقول الفعّالة. ويتصدّر تلك العقول العقل الأوّل والعقل العامّ. وهؤلاء الأشخاص يصطلح عليهم في الدّين، في قسم ما بعد الطّبيعة وفي الإلهيّات الخاصّة بالمعصومين عليهم السلام المعايير في نظام الوجود الممكن ويذكرون تحت عنوانين: الأوّل عنوان الأنبياء والآخر عنوان الأئمّة. ويتصدّرهم الموجودات الجامعة والخاتمة وهم الأربعة عشر معصوماً عليهم السلام.

فأشخاص النّظام العامّ المنَصَّبين من قبل الله، لديهم علم كتاب الله وأيضاً العلم اللدنّي. وعلى الخصوص في المرحلة الخاتمة الّتي أُعطي منها علم كتاب الله والعلم اللدنّي والكمالات اللدنيّة إلى المعصومين الأربعة عشر عليهم السلام الّذين تصدّروا النّظام الأفضل من قبل الله في مرحلة سابقة.

والآن وبعد الإيضاح المذكور حول طريقي استلام العلوم، يكون قد تحقّق البرهان على إمكان العلم الدّيني العامّ. والمقصود من هذا النّوع من العلم الدّيني، ذلك العلم الّذي مع كونه لا يبيّن ماهيّة الدّين ولا تتخصّص ماهيّة الدّين في المقابل لأجل بيانه، لكنّ الدّين يبيّن ذلك النّوع من العلم لأجل إكمال هداية وبناء أنظمة جزئيّة منسجمة مع عموم نظام الوجود الإمكانيّ ويشير ذلك النّوع من العلم، إلى الشّؤون التكوينيّة للدين إضافة إلى الشّؤون التشريعيّة.

برهان حول إمكان العلم الدّيني

يمكن شرح تركيبة هذا البرهان بهذا الشّكل: تتمثّل وظيفة الدّين بتوجيه الكائنات نحو الله. وهذا التّوجيه ـ سواء كان بمعنى الدّلالة على الطّريق أو بمعنى سوق الكائنات في الطّريق ـ يكون بمستوى وبكفاءة تطوّر معرفة الوجود في نظام الكائنات.

إذن فيلزم أن يتّصف أدلّاء الدّين المعصومين من قبل الله، بكمالات تكافيء مستوى النّظام الإمكانيّ العامّ. بل وحسب مقتضى القانون الكماليّ الجمعي، من اللازم أن تتصدّر كمالاتهم مرتبة كمال النّظام الأفضل. ويلزم طبقاً لهذا البرهان أن يكون كتاب الله جامعاً لمراتب العلم والكمال والهداية. وعلى الخصوص القرآن الّذي يعدّ خاتماً للكتب السّماويّة. فهذه الجامعيّة تتّصف بصفة الخاتميّة.

إذن فقد تبيّن حتّى الآن أنّ القوى القسريّة للأزمنة والأمكنة لم تمنع من عرض العلم على الكائنات في جميع شؤونه وبمختلف أشخاصه. لكن ما منعته القوى القسريّة، لم يعطّل

نهائيّاً، وإنّما عُبّءَ وكُنّز في النّصوص الدّينيّة بشكل إجمالي وقد أُرجئت تلك الأقسام الّتي تحتاج إلى التّفصيل ولم تصل إلى مرحلة البسط والشّرح ومن ثمّ التطبيق بسبب القواسر؛ إلى مرحلة ما بعد الغيبة الكبرى بأمر الله.

أسلوب استخراج العلم الدّيني العامّ من الدّين

إنّ الشّكل الّذي بيّن به المجتهدين أسلوب الاجتهاد، ذو طريقة مضطردة في مختلف المجالات والميادين. مع أنّ التّمايز والاختلاف بحسب الآراء المختلفة يقتصر على بعض مميّزات وخصائص الأدلّة المستند إليها لرأي ما بالنّسبة لرأي الآخر.

وقد قمت بشرح تفصيلي للأسلوب العامّ للاجتهاد والآراء الّتي تدور حوله في مقالة بعنوان **النّظريّة الاكتشافيّة للاجتهاد.**

ويمكن أن يكون ما جاء في بيان تلك النّظريّة كافياً في مجال بيان أسلوب استخراج العلم الدّيني العامّ. ولهذا يمكن إيجاز ما نتج عن بيان تلك النّظريّة:

يلزم طي مراحل لاستخراج العلوم من الدّين في ميادين العلم المختلفة:

المرحلة الأولى: تشخيص مسائل العلم المقصود كي يمكن إعطاء مفهوم خاصّ لها وطرح الأسئلة حولها.

المرحلة الثّانية: إعادة قراءة النّصوص والمصادر الدّينيّة الّتي يوجد فيها المفهوم المقصود للمسائل أو القابلة للاكتشاف منها.

المرحلة الثّالثة: البحث في كتب وأسانيد الأحاديث بحسب مباني القدماء وكذلك بحسب مباني المتأخّرين وكذا بحسب الجمع بين المبنين المذكورين في نظريّة أخري.

المرحلة الرّابعة: البحث في أنواع الاكتشافات الممكنة من النّصوص الدّينيّة. وتشمل هذه المرحلة، جميع ميادين شرح وتفسير النصّ وثمّ تخريج وتنقيح وتحقيق الملاكات المدرجة في النصّ على اختلاف الآراء فيها.

المرحلة الخامسة: وضع ما استُخرج أو ما يقبل الاستخراج من مجموعة ما من النّصوص إلى جانب ما استُخرج أو يقبل الاستخراج من مجموعة أخرى من النّصوص لأجل مقارنة ما استُخرج من كلّ مجموعة مع بعضه البعض.

المرحلة السّادسة: تقييم كلّ مجموعة مع المجموعة الأخرى.

المرحلة السّابعة: تقييم جميع ما استُخرج مع المداليل الثّابتة لكتاب الله ومع المداليل الثّابتة للنصوص المتحقّقة الصدور من **المعصومين**عليهم السلام. ويعرض في هذه المرحلة جميع ما استُخرج على كتاب الله والنّصوص المتحقّقة الصدور عن المعصومين عليهم السلام. ومثلما قُرّر في الاجتهاد الفقهيّ أيضاً فإنّ هذه المرحلة هي المرحلة المبنائيّة للعبور إلى الإستنباط الفقهيّ.

وبالطّبع فإنّ عرض الأدلّة الخاصّة والاستخراجات الخاصّة على كتاب الله والنّصوص المتحقّقة الصدور عن **المعصوم**عليه السلام يتمّ في ميدانين: أحدهما ميدان تعارض الأدلّة الخاصّة، والآخر ميدان إعادة قراءة وتثبيت المداليل المتحقّقة الصدور من الدّين.

المرحلة الثّامنة: تحرير جهاز المعرفة بشكل يجعله رقيباً على تأثير القسم الاكتسابيّ منه. وهذا القسم، هو نفسه الجهاز المركّب من العقل الخاص والحسّ الخاصّ الّذي يستلم العلم البشريّ النّتائج منه. لأنّ تأثيرات جهاز المعرّفة الخاصّ لا تدع جهاز المعرفة العامّ أن يمارس الاكتشاف. وهذا التنحية لجهاز المعرّفة العام عن تأثيرات جهاز المعرفة الاكتسابيّ مطلوبة في ميادين علمنا البشريّ أيضاً.

فلإجراء اختبار ما أو تفسير تجربة أجريت كما في الفيزياء الّتي يعدّ القسم الأساسي منها تجريباً (بمعنى تركّبه من جانبين عقليّ وحسّي) يجب المرور عبر بعض النّظريّات وإن سبق وتمّ ذلك في مقطع منه. فعلى سبيل المثال، إذا ما أردنا اختبار انفصال إرسال الطّاقة عن استلامها، لا يمكن اجتناب نظرية عدم انفصال تيار الطّاقة في هذا المقطع وإلّا فسوف يبتلع ويسقط عن العمل أيّ اختبار بواسطة نظرية عدم انفصال الطّاقة. أو إذا أردنا التّعرّض لنقد قانون الميكانيك الأوّل لنيوتن الّذي يُدعى قانون الحركة الأوّل (قانون الاستمراريّة)، أن لا نأخذ النّظريّة الدّاعمة له بنظر الاعتبار، فإنّ تلك النّظريّة الّتي (ترى أنّ حالة الحركة الرتيبة بمثابة سكون لحالة حركيّة) لا تثمر عمّا يحلّ لنا الإشكالات الواردة على قانون الحركة الأوّل. وبالطّبع فإنّه على فرض أنّ وقوع التّجربة أو تفسير التّجربة يكون في امتداد النّظريّات المفروضة أو متوقّف عليها، لا يمكن التجاوز عن تلك النّظريّات.

ونستنتج ممّا قلناه أنّه ينبغي أن تؤخذ المرحلة الثّامنة في استخراج ومن ثمّ إستنباط العلوم من النّصوص الدّينيّة كي لا يتوقّف أو يتحوّر العمل الإستنباطي بواسطة الأراء البشريّة الخاصّة، وأيضاً في الاستدلال العقليّ أو الاستدلال العقليّ التّجريبيّ كي لا تقوم النّظريّات السّابقة بغلق الطّريق على النّظريّات المستقبليّة أو تفسيرها بشكل تعود فيه إلى النّظريّات السّابقة ذاتها.

وفي توضيح أكثر نقول: المقصود من المرحلة الثّامنة، قيام الاستدلالات على المعايير العموميّة والاكتشافيّة وتقريبها من المستوى المعياريّ.

وعلى الخصوص المقصود الّذي يجعل الاستدلال منسجماً في جميع المجالات. مع أنّ العناصر والمآخذ وطرق توجيهها تبقى مختلفة. دون أن يضرّ عدم الانسجام في هذه الأمور على انسجام تركيبة الاستدلال.

نظرية امتناع تجريد الحسيّات عن الأمور العقليّة

ولشرح نظرية العلم الدّيني بشكل أوسع وعلى الخصوص العلم الدّيني العام الّذي يكشف عن اهتمام الدّين بالتّكامل التّكويني للكائنات العاقلة، على طريق انسجامها مع النّظام العام، نلحقها بثلاث تتمّات :

التتمّة الأولى، ترتبط بإمكان تجريد الاستدلال أو المسألة والشّيء مورد البحث عن النّظريّات، والتتمّة الثّانية، ترتبط بخواص العلوم الّتي يعلّمها الدّين لتكامل الإنسان تكوينياً والموجودات الأخرى المشابهة له ويوفّر تمايزها عن سنخ العلوم بواسطة الاستدلال أو التّجربة.

التتمّة الأولى: التّجريد عن النّظريّة

كان إمكان القيام بالتّجربة الحسيّة من دون نظريّة من المفروغ منه في المرحلة التّجريبيّة للفلسفة الغربيّة. وقد استقوى هذا الفرض في مرحلة نشوء الاتّجاه الحسّي (الفلسفة الوضعيّة) لكن عُلم بعد ذلك استحالة مثل هذه التّجربة. وكان كارل بوبر من ضمن نقّاد النزعة الحسيّة في الفلسفة الغربيّة والّذي بيّن كون جميع الإدراكات الحسيّة تنظيراً.

وقد تقرّر في انطلاقة الفلسفة الإسلاميّة بمفهومها العام أنّ التّجربة عمل تركيبي من عمل العقل وعمل الحسّ. وقرّر فيها كذلك أنّ نطاق الحسّ ونطاق الشهود يدخلان في مجال التصوّر والتّصديق وإضافة على هذا، انفصال العلم الحضوريّ عن العلم الحصوليّ دون أن يتعرّض انتساب كلّ مجال إلى الآخر إلى صدمة. وقد تمّ بيان رأي هذا الكاتب حول تقييم جهاز العقل وتدوين قسم منه، ويقول في مسألة التجريد عن النّظريّة:

إنّ أيّ قضيّة حسيّة أصيلة، غير ممكنة ولهذا، فإنّ أيّ موضوع حسّي أصيل وأيّ محمول حسّي أصيل في القضيّة، لا يمكن أن يتحقّق. والشّيء الّذي يتحقّق باعتباره موضوعاً أو محمولاً في القضيّة يدلّل على أنّ له جانباً عقليّاً وأنّه قد خرج عن الوضع الحسّي الأصيل.

حلّ مسألة التجريد عن النّظريّة

فبدل السؤال عن إمكانيّة أو عدم إمكانية تجريد الأمور عن النّظريّة طبقاً لهذا الرّأي، يأتي السؤال: عن إمكانيّة أو عدم إمكانية تجريد المعطيات الحسيّة الواقعة في معرض القضيّة عن العناصر والصّلات والوجوه العقليّة.

إن الجواب الّذي استنتجته من انتقاد جهاز العقل والّذي من الممكن أن يكون تتمّة لنظريّة الفلاسفة الإسلاميّين في المراحل الإسلاميّة العشر وحتّى الآن، أشير إليه في هذا التقرير:

إنّ تجريد الشّيء محلّ السؤال من القضيّة، ليس ممكناً وتجريد القضيّة وإن كانت حسّية من العناصر والصور والعلامات العقليّة هو أيضاً غير ممكن. لكنّ تجريد الشّيء محلّ السؤال وتجريد استدلال أمر نظريّة اكتسابيّة من تلك النّظريّات الاكتسابيّة الّتي لا تكون مبنى للأمور المذكورة، يكون ممكناً.

وبالطّبع فإنّ النّسبة فيما بين الإمكان والوقوع، هي نسبة العموم والخصوص المطلق من جانب ونسبة العموم والخصوص غير المطلق من جانب آخر. و لأجل تحقيق إمكان التجريد يجب طيّ عمليّات شاقّة. فإذا كان هناك رأي يقول:

إنّ التجريد عن النّظريّات غير ممكن وأنّ الذهن على الدوام يلج الأمور من خلال النّظريّات، وإن كانت الأمور من النّوع الحسّي.

فالمقصود من ذلك هو: أنّ الذهن أو جهاز المعرفة لا يمكنه أن يقوم بالكشف العلميّ متحرّراً من النّظريّات الاكتسابيّة.

ويرد على هذا الإشكال التالي: مع أنّ جهازالمعرفة يحمل معه الكثير من النّظريّات الاكتسابيّة، لكنّه من جهة أنّه جهاز اكتشافيّ، يستطيع العبور من جدار النّظريّات طبقاً لمقتضى الاستدلال ويصل إلى نتائج تتصادم والنّظريّات أو على الأقل لا تأخذها بنظر الاعتبار. وإذا كان مقصوده غير هذا، ففي حالة قصده المفاهيم والأصول وآراء العقل العموميّ، يمكن أن يكون صحيحاً وإذا كان مقصوده النّظريّات الأساسيّة في مجالٍ ما، فيمكن القول: إنّ تجريد المجال محلّ الاستدلال عن النّظريّات الأساسيّة، ليس ممكناً.

القضايا العموميّة والأساس والموجّهة

وفي كلّ الأحوال، لا يخلو جهاز المعرفة في تعامله مع متعلّقات المعرفة والعلم؛ من القضايا. فهذه القضايا الّتي تشمل حتّى المحسوسات، تكون على ثلاثة أنواع:

الأوّل: قضايا جهاز المعرفة العموميّ الّذي شُحن بالعقل النّظريّ، العقل العلمي والأخلاقيّ والعقل الحسيّ وكذلك العقل الوجودي.

الثّاني: القضايا الأساس لمتعلّقات البحث والتقييم والاستدلال.

الثّالث: القضايا الموجّهة الّتي توضّح متعلّقات المعرفة. سواء وضّحت هذه القضايا المتعلّقات بشكل افتراضي أو بشكل تحقيقي. أمثال هذه القضيّة الّتي تقول: الجسم هو ذلك الشّيء الّذي يمكن عرضه في قسم من الإمكان أو من الممكن تعقّبه على الأقل. أو هذه القضيّة الّتي تقول: الزّمان هو ذلك الشّيء الّذي يمكن قياس الحركة من خلاله أو تشخيص مقدار لبث الشّيء في محلّ ما بواسطته. وكذلك أمثال القضيّة الّتي تشرح جوهر الفرد (الجزء الّذي لا يتجزّأ) على نحو فرضيّ بهذا الشّكل: إنّ جوهر الفرد هو ذلك الشّيء الّذي يكون ساكناً أو متحركاً في نقطة من الفضاء (= المكان)، لكن لا يمكن نسبة أيّ عموم طوليّ أو عرضيّ أو عمقيّ إليه (= ليس له أيّ حجم، لا طول، لا عرض، لا عمق).

فلا يمكن تجريد الأشياء من القضايا الدّالة، لأنّ حذف تلك القضايا، يعدم إمكانيّة أيّ تصوّر لها.

التتمّة الثّانية: خصائص العلم الدّيني

(= العلم المستنبط أو القابل للإستنباط من النّصوص الدّينيّة) إذا استُخرج علم كالميكانيك أو عموم الفيزياء أو الكيمياء أو الأحياء من المصادر الدّينيّة، وثمّ وصل إلى مرحلة الإستنباط، فإنّ هذا العلم مع كونه من حيث التركيبة ينسجم مع العلوم المذكورة (لأنّ المفروض هو أنّ ذلك العلم بما له من تركيبة، نحصل عليه في مرحلة من الاستدلال والتّجربة، ونوصله بنفسه في مرحلة أخرى، إلى مرحلة الإستنباط من النّصوص الدّينية)، لكن خصيصة وعمل وعلاقة العلم النّاتج عن الدّين، يتفاوت وما للعلم العادي؛ لأنّ العلم العادي يكون تابعاً فقط للنتيجة المحرزة في منطقة مطالبه، لكنّ هذا العلم نفسه عندما يتّخذ وصفاً دينيّاً، فإضافة إلى إحرازه نتائج علميّة يكون في صدد تكامل الإنسان

وتحسين موقعه في الانسجام مع النّظام الأحسن ووضعه في طريق السير التكاملي للاتّصال بالعناية الإلهيّة الخاصّة.

ولتوضيح انطباقه على المورد المعيّن، نشير إلى أنموذج لذلك:

تسعى البيولوجيا (علم الأحياء) إلى معرفة شروطها، أقسامها، ارتباطاتها، إمكاناتها، نظمها، مساراتها، خصائصها وعلاماتها وعملياتها في سبيل معرفتها وتوضيحها في داخل النّظريّات. فهذا الرأي لا يرتبط بالمسألة الأساسيّة للإنسان الّذي يستحقّ الوصول إلى السعادة بواسطة القانون الأخلاقيّ والأمر الإلهي، وتكون نتائج النّظريّات الحياتيّة من حيث معرفة الإنسان غير ملحوظة فيه، ولكنّ علم الأحياء المعلَّم من طريق دينيّ ملحوظ فيه سواء ما يساعد على معرفة الحياة، أو ما يوجب حياة أمثل وأجدر. ويمدّ الكائنات العاقلة لمعرفة الوجود ومبدأ الوجود.

لذا جاء في توحيد المفضّل الّذي هو من الإملاءات المرويّة والمدوّنة للإمام الصادق عليه السلام أنّ المصدر الربوبيّ في منظومة الخلق، يكون معروفاً في جميع أقسام معرفة العالم ومعرفة الإنسان ومن جملتها علم الأحياء، ويكون ظهوره واضحاً من خلال تطبيقه على نماذج معينة.

التتمّة الثّالثة: مراتب المعاني في العلم الدّيني

إنّ أيّ علم لا يمكنه تجاوز حدود نظريّاته والوصول إلى معاني أبعد، إذا استُخرج بواسطة النّظام السّببيّ والمسبّبي الّذي هو طريق بشري، إلّا إذا أبطل نظريّاته الفعليّة تلك أو حصرها في قسم خاص أو مرحلة خاصّة وأوجد نظريّات علميّة أخرى بدلها. وحتّى العلم السّببيّ والمسبّبي (= العلم البشريّ) فإنّه لا يستطيع أن يتضمّن جميع المعاني السّابقة للعلم ويحمل جميع الثمار العلميّة السّابقة.

وتكون هذه المحدوديّة للعلم السّببيّ والمسبّبي، تابعة لمحدوديّة الكائنات المحدودة وممكنة الخطأ. ومن هنا، فإنّ العلم في أيّ مقطع منه ولأجل أن لا يكون بادئاً من الصفر، فلا خيار له سوى الاعتماد على المقاطع السّابقة. ولكن من حيث أنّنا نعيش في حيطة قانون المحدوديّة والتدريجيّة وإمكان الخطأ فلا نستطيع أن نمتلك جميع المراتب الطّوليّة والعرضيّة والإحاطية السّابقة في العلوم الحاليّة وإنّما نستفيد من

بعض ما سبق في النّظريّات من خلال الحذوف، التشذيبات، الإسقاطات والضمائم وأمثالها كي لا يبتدأ أيّ مقطع من المقاطع من الصفر.

هذا بخصوص الماضي، أمّا بخصوص المستقبل، فإنّ علومنا تكون خالية مباشرة من مراتب المستقبل، إلّا بقدر الممهّدات والاستعدادات والعناصر الموجودة فيها للمستقبل.

ولأجل ذلك، فإنّ نظريّاتنا ليست جامعة وأنّ النّصوص الحاملة لها ليس لها قابليّة الاستخراجات المضمونة. لكنّ العلوم القابلة للاستخراج من النّصوص الدّينيّة من حيث أنّها نصوص دينيّة، والّتي تكون حاملة للعلم المحض (= العلم اللدنّي)، هي علوم جامعة وتستطيع أن تكون جامعة لمراتب الماضي والمستقبل؛ وبالطّبع من جهة أنّها مستخرجة من النّصوص الدّينيّة؛ لأنّ الاستخراجات من النّصوص الدّينيّة تكون مضمونة.

فمع أنّنا محدودون وأنّ علومنا غير مضمونة الانطباق مع الواقع، لكنّ النّظريّات المستخرجة من مصادر الدّين إذا وصلت إلى مرحلة الإستنباط وطابقت في هذه المرحلة ذات الإستنباطات الّتي هي مضمون كتاب الله وكلام **المعصوم**عليه السلام، ففي ذلك الوقت تكون نظريّات جامعة من حيث المطابقة وطبقاً لمراتب المطابقة والّتي ستتّسع بواسطة الاستخراجات والإستنباطات المستقبليّة من المصادر بانطباقها على نفس الأمر المذكور. وعلى هذا مع أنّ النّظريّات هي محصّلة استخراجاتنا وإستنباطاتنا ومع أنّها من حيث الاستناد إلى جهازنا المعرفيّ تأتي في ذيل القانون الرقيب على أحكام معرفتنا، لكنّها من حيث الاستناد إلى النّصوص الدّينيّة (= كتاب الله والأحاديث الصادرة عن **المعصومين**عليهم السلام) الّتي تكون حاملة لعلم **المعصوم**، تكون نظريّات جامعة في صورة مطابقتها لمحتوى كتاب الله وكلام **المعصوم**عليهم السلام وتكون طليقة من القانون الرقيب على أحكام معرفتنا.

فتوجد إذن في إستنباطاتنا من النّصوص الدّينيّة، عدّة حيثيات مقوّمة، تقوم بتقويم تلك الإستنباطات وتحدّد ماهيّة اجتهادها:

الأوّل: حيثيّة إمكان استخراجها من النّصوص الدّينيّة.

الثّاني: حيثية إمكان إستنباطها من النّصوص وبالطّبع فإنّ الدليل الأوّل يوفّر إمكان الدليل الثّاني؛ لأنّ الإستنباط، هو المرحلة النهائيّة للنظرية الاجتهاديّة. فالاستخراج يبين المعاني الممكنة فقط لكنّ المعاني المقصودة في النصّ، تتّضح في مرحلة الإستنباط. والإستنباط؛ عبارة عن استخراج المعاني المقصودة على أساس تثبيت الأسانيد وبحث المدلولات.

الثّالث: حيثية مطابقة النّظريّات مع ذات الدّين الّذي هو محتوى كتاب الله وكلام المعصومين.

الرّابع: حيثيّة مراتب المطابقة ومقدار شمول النّظريات المنتسبة إلى تلك المراتب. وبالطّبع في حالة تحقّق الحيثيّات الثلاثة السّابقة.

الملاحظات

لقد تطرّق السّيد **عابدي شاهرودي** في هذا المقال إلى بيان العلم الدّيني على أساس تقييم المعادلات فيما بين العلم والدّين، المعادلات الّتي ترتكز على قانون «تلازم العقل والشّرع».

وكان المقصود من العلم في رأيه، أحد معنيين أو كلاهما: أحدهما، العلم العمومي الّذي تشترك فيه الطّبيعة الموجودة العاقلة، والآخر العلم الاكتسابيّ الاستدلاليّ الّذي يأتي من خلال العلم العموميّ والقواعد المنطقيّة الحاكمة عليه، سواء أمدّته التّجربة العامّة والتّجربة الخاصّة أم لا. والعلم الثّاني يمتيز بثلاث مميّزات ترافقه وهي كونه محدوداً وتدريجياً وعدم إمكان مطابقته للواقع. وعلى هذا الأساس يطرح «قانون إمكان العلم البشريّ» بهذا الشّكل: إنّ العلم الاكتسابي وغير العمومي يكون غير بديهي وأنّ إمكان الخطأ وإمكان الصّدق من جهة رقابة العقل العمومي لا يتخلّى عنه.

والمقصود من «الدّين»؛ طبيعة الدّين الّذي يأتي من العقل العمومي وجهاز الأخلاق، بغض النّظر عن الآراء المختلفة فيه. وطبقاً لهذا المعنى، يكون الدّين عبارة عن نظام أصول الإيمان وقوانين العمل في منطقة الاختيار، ومن هنا فإنّ نظام الأصول والقوانين هذا يقرّره الله ويبلّغه الموجودات المختارة عن طريق نوّابه المعايير والمعصومين في النّظام الأمثل.

فواقع الدّين في عالم الإمكان له مرحلتان. المرحلة الأولى مرحلة نزول الدّين على النّبيّ صلى الله عليه وآله وإيداعه لدى الأوصياء عليهم السلام؛ والمرحلة الثّانية، مرحلة صدوره وإبلاغه من قبلهم. وفي هذه المرحلة تكتسب الأصول والأحكام والقوانين والماهيّات التشريعيّة فعليّتها بالنّسبة للموجودات المختارة؛ فعلية تُعيّن عليهم ضرورة البحث عن هذه الأمور.

وبعد مرحلة الإبلاغ ينتقل الدّين بالطّريقين العموميّ والاكتسابيّ إلى جهاز الإدراك الإنسانيّ وأنّ أيّ اكتشاف للأحكام وإستنباط للقواعد والوظائف العمليّة مأخوذ في المرحلة الثّانية من واقع الدّين وأنّ قانون ملازمة العقل والشّرع ملحوظ في هذه المرحلة.

ونظراً لما مرّ، فقد اتّضح بأنّ الدّين في مرتبته المحضة، يعني مرحلة النّزول والإبلاغ، منسجم ومترافق ومتلازم مع العلم في المرتبة المحضة والبديهيّة تلك؛ لأنّ

العلم في مرحلة العقل البديهي والعمومي يقتصر على كشف وتصديق القضايا البديهيّة الصّدق وأنّ الدّين في ذاته يقرّر وبشرّع القضايا الضروريّة الصّدق والأحكام والقوانين الضروريّة من حيث القانون الأخلاقي.

والآن نقف وجهاً لوجه أمام أهمّ مسألة في إشكاليّة العلم والدّين: بواسطة أيّ طريق وكيف وبأيّ وسيلة يمكن لعلمنا الاكتسابيّ الّذي يختصّ بجهاز العقل الخاصّ أن يقيم علاقة مع الدّين النازل من قبل الله وأن يكتشف حقيقته وإن كانت بصورة محدودة وتدريجيّة مع ما له من مميّزات التدرّج والمحدوديّة وكونه ممكن الصدق؟ وبأيّ طريق وكيف وبأيّ معيار يمكنه اختبار إستنباطه؟ وكان جواب **الاستاذ عابدي شاهرودي** هو أنّ التلازم يحصل في حال مطابقة العقل الخاص للواقع وأنّ الرأي الحاصل فيه يكون مطابقاً لرأي العقل البديهي، ففي هذه الحالة فقط يكون ملازماً لرأي الشّرع.

فمعيار تعيين كونه مطابقاً أو غير مطابق، وبعبارةٍ أخرى، إنّ المعيار في تقييم آراء العقل الخاصّ، هو العقل البديهي والعمومي. وعلى هذا، فالعقل الخاصّ من جهة كونه عقلاً خاصّاً يبقى على الدوام مشروطاً ومحدوداً ومع أنّه لا يوجد أدنى شك في الجانب العلمي لاستدلالاته ونظرياته الاكتشافيّة، ولكنّ قيمته العلميّة تقوم على مدى اعتماده على المصادر المستقلّة لجهاز الذّهن والمعرفة، يعني كتاب الله وسُنة **رسول الله**ﷺ **والأوصياء المعصومين**عليهم السلام.

فحينما يقوم العقل الخاص بمراجعة المصادر الدّينيّة في استدلالاته الاكتشافيّة وإستنباطاته فحينئذ يتبلور العنصر المقوّم للعلم الدّيني ألاَ وهو الاجتهاد. فالاجتهاد بشكله الواسع، عبارة عن استخراج التّعاريف أو المفاهيم، القضايا، الأصول، القوانين والأحكام من النّصوص الدّينيّة بحسب العناصر والمباني والقواعد المستخرجة من تلك النّصوص وبحسب العناصر والضوابط المكتسبة من العقل البديهي في المرحلتين النّظريّة والأخلاقيّة وكذلك بحسب المكتشفين الآخرين الّذين أُمضوا أو قُرّروا أو ثُبّتوا في الشّرع. والقانون الحاكم على الاجتهاد الّذي يوضع تحت ضابطة جامعة، عبارة عن أنّ نتيجة الاجتهاد، يعني الآراء الإستنباطيّة ذاتها لها إمكانيّة المطابقة مع الواقع فقط وليس ضرورة المطابقة.

وقسّم السّيد عابدي إدامة لبحثه العلم الدّيني إلى قسمين خاصّ وعامّ:

فالعلم الدّيني الخاصّ، هو ذلك العلم الّذي يكون الدّين فيه من جهة أنّه دين، مسؤولاً عن تعليمه وبيانه وثمّ ترويجه وتطبيقه.

والعلم الدّيني العامّ مع أنّ الدّين من جهة كونه ديناً لا يكون مسؤولاً عن مراحل تعليمه حتّى تطبيقه، ولكن من جهة أنّه يريد نقل الموجود العاقل إلى مراتب نفس الأمر ويجعله منسجماً مع النّظام الجمعيّ الإمكانيّ الأمثل، فهو يقوم بتعليم هذا القسم من العلم.

وتكون مقوّمات العلم الاجتهادي الخاصّ المتمثّلة بكتاب الله وسُنة المعصوم مرجعاً ومعياراً لهذا العلم الدّيني وتؤدّي العناصر والقوانين الآليّة، المحقّقة لأصول الاجتهاد العام دور المنطق بالنّسبة له. ومن بين العلوم الاجتهاديّة الخاصّة يمكن الإشارة إلى العلم الإلهيّ الأخصّ، الكلام الإسلامي الخاصّ، الفلسفة الاسلاميّة الخاصّة، التّفسير، الفقه وأصول الفقه.

ويتميّز العلم الدّيني العام بأنّه ممكن أوّلاً، ويمكن المبادرة إلى استخراجه من النّصوص الدّينيّة ومن ثمّ سوقه إلى مرحلة الإستنباط ضمن مراحل ثمانٍ ثانياً. وأنّ هذا العلم مع أنّه من حيث التركيبة يتماثل مع العلوم الأخرى، إلّا أنّ خاصيّة وعمل العلم الناتج عن الدّين يتفاوت مع العلم الّذي يكون فيه علم عادي. فالعلم العادي يحاول فقط الوصول إلى نتيجة تحقّق مطالبه، ولكن هذا العلم ذاته عندما يتّخذ صفة دينيّة، إضافة إلى كسب نتائج علميّة، يحاول تحسين موقع الإنسان في الانسجام مع النّظام الأمثل ويضعه على جادّة سيره التكامليّ للاتّصال بالعنايّة الإلهيّة الخاصّة.

ويمكن بيان مراحل نظريّة الاستاذ عابدي في باب العلم الدّيني بهذا الشّكل الموجز:

المرحلة الأولى: تثبيت كون نظام طبيعة الدّين مكمّلاً لنظام عالم الممكن، ولهذا نُصّب الأدلاء المعايير والمعصومين في النّظام الإمكانيّ الأمثل من قبل المبدأ العام، كما أنّ التّعاريف، المفاهيم والأصول البديهيّة والعموميّة تكون متحقّقة بالضرورة ويثبت من هذا الطّريق أساليب المعايير للنظام الاستدلالي والإستنباطي للعقل في جهاز العقل على الدوام ويأتي هذا من جهة أنّ نظام العقل هو أحد مراتب النّظام الأمثل أيضاً والّذي يقرّره واجب الوجود طبقاً لنظام عناية الناحية الربوبيّة الجمعيّة.

المرحلة الثّانية، تثبيت أنّ طبيعة العقل وطبيعة الدّين كاشفة عن نفس الأمر.

المرحلة الثّالثة: بيان أنّ قضايا العلوم البشريّة تكون منسجمة مع طبيعة العقل وكذلك مع طبيعة الدّين فيما إذا كانت مطابقة للواقع.

المرحلة الرّابعة: إثبات أنّه وكما يكون من الممكن استخراج العلم من مصدر العقل والحس والتّجربة، فبالطّريقة ذاتها يمكن استخراج العلم من مصدر الدّين، لكن مادام العقل البشريّ محدوداً في استخراج العلم من العقل والحس والتّجربة فكذلك يكون محدوداً فيما لو أراد استخراج العلم من مصدر الدّين وعلى الخصوص أنّ مصدر الدّين غير متناهٍ وكذلك غير محدود ونحن بفكرنا المحدود وجائز الخطأ قد وضعنا أنفسنا قبال اللّامحدود واللّامتناهي. وعلى هذا تكون استخراجاتنا العلميّة والدّينيّة إضافة إلى محدوديّتها تدريجيّة وممكنة أيضاً.

المرحلة الخامسة: ممّا قد قُرّر على شكل قانون؛ أنّ الطّريق الوحيد لاستخراج العلم الدّيني هو طريق الاجتهاد، لكنّ طريق الاجتهاد له مقوّمات وضوابط تختبر جميع النّظريّات الاجتهاديّة وتجعلها خاضعة لنظام استحالة النّقض.

١. الضابطة الأولى: الاجتهاد عمليّة اكتشافيّة، بمعنى أنّ طريق الاجتهاد ناظر إلى واقع في الجهة الأخرى من الاجتهاد الّذي يحاول الطّريق الاجتهادي كشفه.

٢. الضابطة الثّانية: أنّ هذا الاكتشاف شرطيّ، مع أنّ الاجتهاد تنجيزيّ وليس شرطيّاً فمعنى كون الاكتشاف شرطيّاً هو أنّ القضيّة المستنبطة إذا كانت مطابقة للحقيقة الدّينيّة يكون للاكتشاف فعليّة وإلّا فلا.

٣. الضابطة الثّالثة: أنّ الاجتهاد يندرج تحت ضابطة إمكان التخطئة، لكون الإماميّة وكثير من غير الإماميّة لا يقولون بالتّصويب. فالتّصويب الأصيل هو بمعنى أن لا واقعيّة لما وراء الاجتهاد في منطقة الأمور الظّنّيّة القابلة للاجتهاد، لكن لأنّ للقول بالتّصويب محذورات وعلى الخصوص أنّها تستلزم التّناقض، فمن هنا قال الإماميّة وكثير غيرهم بالتّخطئة. ومعنى مذهب التّخطئة هو أنّ هناك واقعيّة لما وراء الاجتهاد قد قرّرها الشّرع فإذا استطاع الاجتهاد الوصول اليها يكون مصيباً وفي غير هذه الحالة يكون مخطئاً، والمجتهد في كلتا الحالّتين يكسب أجراً: ففي صورة الخطأ يحصل على أجر واحد فقط وفي حالة الإصابة يحصل على أجرين.

مراجعة لرأي الدّكتور مهدي كلشني بخصوص العلم الدّيني

إشارة

يعدّ الدّكتور **مهدي كلشني** [1] من المعتقدين بإمكانيّة ومطلوبيّة العلم الدّيني، وقد بيّن القسم الأعظم من في هذا المجال وذلك في أحد فصول كتابه «**من العلم العلماني إلى العلم الدّيني**». [2] وبالطّبع فإنّ الفهم الأدقّ لرأي السّيد **كلشني** في هذا المجال يستلزم مراجعة الأقسام الأخرى من كتابه وكذلك كتب القرآن والعلوم الطّبيعيّة وتحليل الآراء الفلسفيّة للفيزيائيّين المعاصرين، وكذلك مقالاته ومحاوراته ومن ضمنها «**نظرة لما وراء العلم الدّيني**»، «**الدّين والعلوم الحديثة؛ تفاهم أم تعارض**»، «**هل للعلم الدّيني معنى؟**». وستتركّز نظرتنا بشكل أساسي في هذا الاستعراض على أوّل آثاره المذكورة ولا نشير إلى آثاره الأخرى إلّا في موارد محدّدة. ونتطرّق الآن بصورة إجماليّة إلى رأي السّيد **كلشني** في مجال العلم الدّيني:

سابقة البحث في العلم الدّيني

تمتدّ سابقة عرض مسألة العلم الدّيني إلى زمن أبعد من الثّورة الإسلاميّة وكانت موضوعاً معروفاً في دائرة أوسع من إيران والعالم الإسلامي أيضاً. وقد طرح المرحوم أبوالأعلى

---

١. الدكتور مهدي كلشني أستاذ الفيزياء في جامعة شريف الصناعيّة. نال جائزة تمبلون الكبرى في مجال العلم والدّين، رئيس معهد العلوم الإنسانيّة والمطالعات الثّقافيّة للبحوث ورئيس قسم الفلسفة في جامعة شريف الصناعيّة.

٢. كلشني، مهدي، *من العلم العلماني إلى العلم الدّيني*.

المودودي مسألة تأسيس الجامعة الإسلاميّة وكذلك مسألة أسلمة الجامعات قبل حدود سبعين عاماً (عقد الثلاثينيات من القرن العشرين). وفي الأعوام ١٩٧٧، ١٩٨٢، ١٩٨٤ وأقيمت عدّة مؤتمرات دوليّة في مجال التّعليم والتربية الإسلاميّة في دول كالسعوديّة، الباكستان، ماليزيا وغيرها وقد تمّ فيها بحث ودراسة أسلمة الفروع العلميّة المختلفة. وقد أُسّست في هذه الحقبة جامعات إسلاميّة دوليّة وأُصدرت مجلّات علميّة في مجال العلم الإسلامي في دول مختلفة أمثال الهند، امريكا، انجلترا وغيرها. أمّا في العالم المسيحي فقد طُرحت هذه المسألة بقوّة في العقود الثلاثة الأخيرة حتّى وصلت مرحلة إقامة عدّة مؤتمرات بخصوصها. فأصبح اصطلاح Theistic Science (العلم الإلهي) اصطلاحاً معتاداً في المحافل العلميّة والثّقافية الغربيّة اليوم.

وقد واجهت مسألة العلم الدّيني في إيران، معارضة منذ بداية طرحها؛ وكان لهذه المعارضة سببان رئيسان:

السّبب الأوّل، يتمثّل في عرض تعابير غير صحيحة عن العلم الدّيني تتعارض تعارضاً تاماً مع أهداف واضعي هذه الفكرة وأتباعها الأساسيّين؛ وكانت مخالفة بعض الباحثين لطرح مسألة العلم الدّيني ترتبط في الحقيقة بهذاه التّعابير الخاطئة. ويمكن الإشارة إلى بعض التّعابير غير الصّحيحة الّتي طُرحت في مجال العلم الدّيني:

ـ أنّ المقصود من العلم الإسلامي، هو العلم الّذي تأسّس واتّسع في أجواء الثّقافية والحضارة الإسلاميّة.

ـ أنّ المقصود من العلم الدّيني والإسلامي العلم الّذي يهدف إلى بيان الكتاب والسُّنة. فتدرج علوم أمثال الفقه، الكلام والتّفسير تحت العلم الدّيني حسب هذا الرّأي.

ـ وقال البعض أيضاً إنّه ليس من المهمّ من أين ينشأ العلم؛ فإذا فُسّرت المسائل العلميّة في إطار الرّؤية الكونيّة الإسلاميّة، يمكن عدّها علوماً إسلاميّة.

ـ ويقول البعض أيضاً إنّ مقصود واضعيّ العلم الدّيني هو أنّ البحوث العلميّة تتمّ بصورة حديثة ولأجل القيام بالبحوث الفيزيائيّة، الكيميائيّة والأحيائية مثلاً يتمّ الرّجوع إلى القرآن والحديث.

ـ واعتقد البعض الآخر أنّ العلم الإسلامي، يؤكّد على الكشف عن المعجزات العلميّة للقرآن.

ـ ويعتقد البعض كذلك بأنّ العلم الإسلامي، نحّى جانباً المكاسب العلميّة العظيمة في القرون الماضية بأبعادها النّظريّة والعلميّة، ورحّب بالخطوات العلميّة الّتي تتمّ بأساليب ما قبل ألف عام.

أمّا السّبب الآخر لمخالفة العلم الدّيني والإسلامي فقد كان يتمثّل بالاعتقاد بعدم إمكان تحقّق هذا المشروع من جهة العلم المعرفي والميثولوجيا (علم المنهج). وبعبارةٍ أخرى، كانت ترتكز مخالفتهم لهذا المشروع على بُعد فلسفي:

إنّ هذه الفئة تعتقد بأنّ العلم والدّين مستقلان عن بعضهما من الأساس ولا يؤثّر أحدهما في الآخر. فالعلم، له أسلوبه الخاصّ الّذي يتمثّل بالتّجربة والتّنظير وتطبيق التّجربة مع احتمالات النّظريّة وعلى هذا الأساس، فلا وجود للعلم، الشّرقي، الغربي، الدّيني وغير الدّيني.

نقد وتقيّيم إجمالي لآراء المعارضين

إنّ سبب عدم صحّة التّعابير والتّعاريف المذكورة في مجال ماهية العلم الدّيني هو أنّها حدّدت العلم الإسلامي بالمعارف الدّينية الخاصّة، مثل الفقه والتّفسير والكلام و... وهذه تعتبر نظرة ضيّقة جداً لا تتطابق والمعارف القرآنيّة والسُّنة الإسلاميّة هذا أوّلاً؛

ثانياً إنّ غضّ النّظر عن المكاسب العلميّة في القرون القليلة الماضية غير ممكن وغير محبّذ.

وثالثاً إنّ الإسلام لا يصرّح لنا بجزئيّات العلوم، فهذا أمر يلقى على عواتقنا في أن نسعى ونتأمّل في ما يجري في عالم الطّبيعة والنّاس لنكتشف القوانين الّتي تحكمه.

أمّا في مجال الاتّجاه الثّاني، يعني نفي إمكان العلم الدّيني بناءً على المتبنيات الفلسفيّة في دوائر العلم المعرفي والميثولوجيا فينبغي القول إنّ هذه الاستنتاجات حول العلم والدّين والعلم الدّيني (الإسلامي) ناجمة عن تضييق معنى الدّين والغفلة عن تناهيات العلم وناجمة كذلك عن القول بعينيّة جميع تلك الأشياء الّتي تُعلَّم باسم العلم.

إنّ أولئك الّذين ليس لهم ارتباط مباشر بالعلم أو غير القائمين عليه، يعتقدون بأنّ كلّ ما جاء في الكتب العلميّة أو تحدّث عنه العلماء هو مكتشفات علميّة واقعيّة وأنّها أمور قطعيّة، ويغفلون عن الدّور الّذي قامت وتقوم به الأيديولوجيات والاتّجاهات الفلسفيّة في البحث العلمي وفي تفسير المعطيّات التّجريبيّة.

الاستيعاب الصّحيح للعلم الدّيني

يبدو أنّ الفهم الصّحيح للعلم الدّيني والّذي له أتباع كثر في العالم الإسلامي وأيضاً في أوساط العلماء المسيحيين، هو ذلك العلم الّذي يتابع مطالعة الطّبيعة في إطار الميتافيزيّة

الدّينية وينظر إلى عموم القضايا في إطار الرّؤية الكونيّة الدّينيّة؛ علماً يكون مؤثّراً في معرفة الله وتأمين الحاجات المشروعة الشّخصيّة والإجتماعيّة للمجتمع الإسلاميّ الملتزم، وأخيراً فإنّ العلم الدّيني، هو ذلك العلم الّذي يسعى إلى تحكيم الرّؤية الإلهيّة في العالم من خلال إغناء وتطوير العلم الجديد محترزاً ومبتعداً عن آفاته.[1]

فيكون التّفسير الأوّل، كاشفاً عن انسجام وتلاؤم القضايا العلميّة مع القضايا الدّينيّة والفلسفيّة. والتّفسير الثّاني، مبيّناً لأهداف وغايات العلم الدّيني. والتّفسير الثّالث، مؤشّراً على دور الرّؤية العالميّة الإلهيّة لتوجيه ميادين الفعّاليّات العلميّة المختلفة.

وعلى هذا الأساس، سيتمركز بحثنا الآتي حول تحديد أقسام الفعّاليّات العلميّة الّتي تتدخّل فيها القيم والرّؤي الدّينيّة والفلسفيّة، وبعبارةٍ أخرى، ما هي ميادين الفعّاليّات العلميّة الّتي يمكن أن تتّصف بكونها دينيّة أو علمانيّة؟

تأثير الاتّجاهات الدّينية والفلسفيّة للعلماء على الفعّاليّات العلميّة

لقد جذب تأثير عوامل علم النّفس والاجتماع في تبلور وتفسير و ترويج النّظريّات العلميّة أنظار علماء كثيرين في العقود الأخيرة. فالبعض أمثال باحثي مدرسة ادينبره، حكموا وبشكل مفرط بالتّأثير التامّ لهذه العوامل في كافّة مراحل تكوين وتفسير وترويج النّظريّات، واعتقدوا بأنّ المعرفة بشكل عام تخضع للظروف الإجتماعيّة. والبعض الآخر اتّخذوا جانباً تفريطيّاً فأنكروا بصورة عامّة تأثير هذه العوامل في تبلور وتفسير وترويج النّظريّات العلميّة. ورأى البعض أيضاً تأثير عوامل علم النّفس والاجتماع في بعض مراحل الفعّاليّات العلميّة. فعلى سبيل المثال، ادّعى البعض أنّ العوامل النّفسيّة تلعب دوراً أكبر في تبلور وتفسير النّظريّات، وأنّ العوامل الإجتماعيّة تلعب دوراً أساسيّاً في قبولها وانتشارها.

أ) بواعث العلماء للقيام بالفعّاليّات العلميّة واختيار المسائل

ما هي الدواعي الّتي تدفع العلماء باتّجاه ممارسة الفعّاليّات العلمية؟ وما هي الأهداف الّتي تجعل من المسألة مورد البحث تروق لهم؟ إنّ بواعث العلماء، مقولة ترتبط بنفسيّة الأفراد ومن الممكن أن تكون على شكل بواعث دينيّة أو فلسفيّة أو غيرها. فعلى سبيل المثال يمكن الإشارة إلى هذه النكتة

---

١. ر.ك. :ملاحظة رقم (١).

وهي أنّ العلماء الكبار كانوا على الدوام يحاولون الكشف عن أبعاد عالم الطّبيعة ويسعون لتعميم استنتاجاتهم المحدودة، وعرض نظريّات ذات شموليّة عالميّة، نظريّات أبعد بكثير من الدائرة الّتي تنالها أيديهم. ففي هذه المجالات تبدو آثار اتّجاهاتهم الدّينيّة والفلسفيّة. فالعلماء المنبعثون دينيّاً يحاولون إثبات نظريّات معيّنة والعلماء المنبعثون لادينيّاً يحاولون إثبات نظريّات أخرى.

فعلى سبيل المثال، ففي مسألة وحدة قوى الطّبيعة الّتي تعدّ من أهمّ مسائل الفيزياء النّظريّة المعاصرة، نال ثلاثة منظّرين فيزيائيّين **عبد السلام**، **واينبرغ** **وغلاشكو** جائزة نوبل بالاشتراك معاً وذلك في مجال وحدة قوّتين ذريّة والكترومغناطيسيّة ضعيفتين، لكن كانت دواعي كلّ منهم في متابعة مسألة وحدة القوي مختلفة.

ففي رأي **عبدالسلام**، أنّ وحدة قوى الطّبيعة دليل على وحدة التّدبير وفي النهاية وحدة المدبِّر وكانت جذابية هذه النّظريّة بالنّسبة له هي خصوص هذه النّتيجة.

أما **غلاشكو** فإنّ ما كان يروق له هو فائدة وحدة القوى في العمل، لكنّ **واينبرغ** وبسبب صيرورة القضايا الّتي يتابعها بسيطة، ففي رأيه أنّ العالم سيكون مجرّد نقاط متناثرة ومبعثرة لو لم تكن القضايا كذلك.

ب) دور مقدّمات العلماء في الفعّاليّات العلميّة

يعدّ دور مقدّمات العلماء في تحرّياتهم العلميّة؛ من الأمور الّتي يمكن ملاحظة تأثيرها في مجالات كثيرة ولعلّ من أبسطها كون الطّبيعة ممكنة الفهم من قبل الإنسان.

فهذه الفكرة لا يمكن إثباتها بالتّجربة؛ ومن هنا فإنّ بعض العلماء **كانشتاين** اعتقدوا أنّ فكرة كون الطّبيعة قابلة للفهم هي فكرة مقتبسة من دائرة الدّين.

فإنّ **آندريه لينده**، عالم الكوزموغرافيا الروسي البارز والمعاصر على رغم كونه ملحداً ويعتقد بأنّ العالم يتوالد ذاتيّاً، يرى بأنّ فكرة البحث عن نظريّة شموليّة في الفيزياء الحديثة، ناشئة من الاعتقاد بإله واحد. **«إنّ الكوزموغرافيا الحديثة بجميع أبعادها متأثّرة بالسُّنة التّوحيديّة... إنّ هذه الفكرة الّتي من الممكن أن تُفهمنا نهاية كلّ شيء في العالم من خلال نظريّة، ناشئة من الاعتقاد بالله الواحد».**

وإضافة إلى المقدّمات، كمقدّمة قابليّة فهم الطّبيعة، الّتي تُستخدم في جميع العلوم، فإنّ لكلّ علم مقدّمات بحسب ما يناسبه أيضاً، وكمثال على ذلك فإنّ بعض المقدّمات

المستخدمة في الكوزموغرافيا المتداولة هي: ـ أنّ الفيزياء المحلّية معتبرة في جميع الأزمنة والأمكنة؛ ـ أنّ موقعنا في العالم ليس موقعاً خاصّاً (أساس الكوزموغرافيا)؛ ـ يمكن للعالم أن يكون متّصلاً فضائيّاً ـ زمانيّاً بأبعاد أربعة؛ ـ وأنّ الانتقال إلى النّور الأحمر والبراكين هو في الأساس ناجم عن تمدّد العالم.

ج) دور وأثر مقدّمات العلماء في اختيار التّجربة والكشوفات

إنّ العلوم التّجربيّة تبتدأ من خلال التّجربة والكشوفات والاستطلاعات بمتابعة المصاديق وتُحدث مقدّمات الباحث أثرها في انتخاب التّجربة والكشوفات تلك، فعلى سبيل المثال، إذا كان هناك عالِم مخالف لفكرة ما بناءً على آرائه الفلسفيّة فإنّه سوف يحجم عن تخصيص ميزانيّة لتأسيس المختبرات اللازمة وإجراء المقدّمات للقيام بالتجارب المتعلّقة بإثبات نظريّة ما، وبذلك يحول دون الدّراسة العلميّة لنظريّات العلماء. فعلى سبيل المثال نرى هايزنبرغ ونظراً لآرائه الفلسفيّة المخالفة لفكرة قبول الأشياء الذريّة للتجزئة غير المحدودة قد اعترض على صنع أجهزة طرد قويّة وأقوى. فكان من الممكن أن يستفاد من هذه الأجهزة كمختبر لدراسة بعض النّظريّات الفيزيائيّة الذريّة الدقيقة. لكن ما أقدم عليه هايزنبرغ أدّى إلى تأخير البحوث على مدى أعوام في هذا المجال.

ولابدّ من الالتفات بالطّبع إلى أنّ قابليّة تأثير هذا المجال من الفعّاليّات العلميّة كان قليلاً حسب الآراء القِيميّة والفكرية للعلماء، ومن الممكن أنّ يكون ذلك الشّيء الّذي يقوم به أو يشاهده الباحث في المختبر؛ واحداً في جميع العالم ولا يختلف في مكان عنه في آخر. ومن البديهي أنّ القبول بهذا الأمر يستلزم اتّخاذ اتّجاه علميّ واقعيّ.

د) دور مقدّمات العلماء في التّنظير العلمي

أثبتت تجارب الأعوام الأخيرة تأثير العقائد الدّينيّة في اقتراح النّظريّات العلميّة وأنّ الرّؤية الكونيّة للعلماء بمثابة موجّه لهم في عمليّة التّنظير. فكنموذج على ذلك نرى هويل، الفيزيائي الفلكي المعاصر البارز، الّذي يعدّ من مؤسّسي نظريّة العالم الخالد في الكوزموغرافيا يسعى كلّما طرحت شواهد تجربيّة تدلّ على تأييد نظريّة الانفجار الكبير فإنّه يتهرّب إلى نظريات بديلة وتفسيرات أخرى لها وذلك للفرار من التّسليم بنتيجة ذلك، لأنّه يعلم بأنّ وجود بداية

زمانيّة للعالم يستلزم وجود الله. وكذا هاكينغ، عالم الكوزموغرافيا الانجليزي الشهير، الّذي كان ملتفتاً إلى أنّ وجود بداية للعالم يستلزم وجود الله، ولأنّه لا يريد أن يستسلم لهذه النّتيجة، فقد سعى من خلال بعض الحيل كالاستفادة من الزّمان الموهوم لنفي وجود تقنية في خلق العالم (يعني وجود بداية زمانيّة للعالم).

هـ) دور مقدّمات العلماء في اختيار معايير تقيّيم ونقد النّظريّات العلميّة

ما هي المعايير الّتي يعتمد عليها العلماء لتقييم ونقد النّظريّات العلميّة؟ وتقرير قبول أو رفض تلك النّظريّات؟ فهل أنّ الشّواهد التّجريبيّة القويّة والاستدلال الرياضي المحكم، هو المعيار الوحيد الّذي يعتمده العلماء لتقييم ونقد النّظريّات العلميّة؟ يعتقد البعض أنّ الشّواهد المتعدّدة لتأريخ العلم تدلّ على أنّ العلماء يعتمدون في قبول أو رفض النّظريّات العلميّة على معايير أخرى إضافة إلى الشّواهد التّجريبيّة والاستدلال الرياضيّ. وتشير تجارب الأعوام الأخيرة إلى أنّ العقائد الدّينيّة كانت مؤثّرة أيضاً في اختيار النّظريّات العلميّة. فعندما يريد العالم انتخاب نظرية من بين النّظريّات المطروحة، فستكون لذهنيّته السّابقة أثر على انتخابه. فعلى سبيل المثال: فبعد طرح الميكانيكيّة الغوانتوميّة وعرض تفسير إحصائي لها، إنبرى انشتاين لمعارضة بعض أهمّ الأدلّة التّفسيريّة لهذه النّظريّة وانتقد الآراء غير الواقعيّة وغير الإيجابيّة للمدرسة الكبنهاكنيّة واتّهم فيزيائيّ الغوانتوميّة بقصر النّظر والإعراض عن الواقعيّة والعقل. ويمكن سرد أهمّ اعتراضات انشتاين على الفيزيائيّين الغوانتوميّين بما يلي:

١. كون الميكانيك الغوانتومي ناقصاً؛ وكان استدلال انشتاين كالتالي: هناك حقيقة فيزيائيّة مستقلّة عن علمنا والعلم يهدف إلى وصف هذه الحقيقة كما هي عليه. فالنّظريّة العلميّة تكون ناقصة؛ إذا لم تحو عناصر من الحقيقة الفيزيائيّة، وأنّ الشّرط اللّازم لكي تكون النّظريّة الفيزيائيّة كاملة هو أنّها تعرض كلّ عنصر من عناصر الحقيقة الفيزيائيّة. وأنّ الشّرط اللّازم لكي تكون كميّة ما متعلّقة بالحقيقة الفيزيائيّة هو أنّنا نستطيع تحديد مقدارها بالدقّة دون الإخلال بالنّظام المرتبط بها، فنظراً لهذه المقدّمات العقليّة والفلسفيّة ومن خلال القيام باختبار ذهنيّ، سعى انشتاين لإثبات نقص الفيزياء الغوانتومي.

٢. عدم خضوع عالم الطّبيعة للحظ؛ كان انشتاين غير راضٍ عن طالع الإحصاء الوصفي للغوانتومية ويقول: إنّ إدراك عالماً يقوم على الحظ بشكل كامل أهون بالنّسبة

لي من عالم تحكمه قوانين الاحتمال. فأنا لا أصدّق حتى الساعة أنّ الله يلعب النرد؛ ففيما لو أراد أن يقوم بهذا العمل، فإنّه سيؤدّيه بشكل كامل وعام، لا أنّه يقامر في مجرّد مشروع واحد. فلو كان *الأمر كذلك لم نكن من الأساس مجبرين على البحث عن القوانين الحاكمة على الطّبيعة*. فهو كان يعتقد بأنّ النّظريّة الفيزيائيّة كي تكون كاملة يجب أن تصف ظواهرها وليس مجرّد احتمال وقوعها.

٣. الواقعيّة؛ جاء في التّفسير الكبنهاكني للميكانيكيّة الغوانتوميّة بما بيانه أنّ أيّ ظاهرة ذرّية لا تكون لها واقعيّة بمفردها ومستقلّة عن الرقيب وأنّ هدف الفيزياء لا يتمثّل بالكشف عن الماهيّة الواقعيّة للظواهر، هدف الفيزياء هو الوصول إلى العلاقات الّتي تربط الجوانب المختلفة للتجارب البشريّة.

لكن في عقيدة انشتاين أنّ الوضع الّذي وصله أتباع النّظريّة الغوانتوميّة يعبّر عن فكرة واقعيّة باركلي ذاتها. وهو يرى أنّ هذه المدرسة مدرسة مخدّرة تبعث أتباعها على الاستغراق في النوم. وبالطّبع ينبغي الإشارة إلى هذه النكتة وهي أنّ انشتاين يرى أنّ الميكانيكيّة الغوانتوميّة تعدّ متقدّمة نوعاً ما نسبة إلى الفيزياء التقليديّة، ولكنّه يرى في الوقت ذاته بأنّ هذه النّظريّة لم تصل إلى الآن إلى كشف حالة الحدود التّنظيريّة الّتي ينبغي صياغتها على غير مباني النّظريّة الغوانتومية.

وعلاوة على المعايير الآنفة، يستفيد العلماء في مرحلة قبول ورفض النّظريّات العلميّة من معايير أخرى، فعلى سبيل المثال: اعتبر انشتاين البساطة والجمال والوحدة والشمولية العالميّة من معايير أيّ نظريّة معتبرة.

و) دور الأسس الميتافيزيّة في عرض النّظريّات العلميّة

يحكي تأريخ العلم عن موارد لعبت فيها الأصول الميتافيزيّة دوراً حاسماً في الإعلان عن بعض النّظريّات. ففي نظرية النّسبيّة العامّة مثلاً، الّتي تعدّ مجرّد نظريّة فيزيائيّة، يصرّح انشتاين بأنّه حينما توصّل إلى معادلات النّسبيّة العامّة أحجم عن نشرها على مدى عامّين، لأنّه كان يراها تتعارض وأصل العلّية العموميّة. ولم يقدم على إعلانها إلّا عندما ارتفعت شبهة التّعارض بالنّسبة له. فمعنى هذا الكلام أنّ هذه الشبهة لو لم يراها مرتفعة، لم يكن ليُقدم على الإعلان عن النّظريّة النّسبيّة العامّة ولانتهى أمر الفيزياء إلى نحو آخر.

ز) دور الرّؤية الكونيّة في تفسير النّظريّات العلميّة

إنّ أهمّ قسم من الفعّاليات العلميّة والّذي تلعب الرّؤية الكونيّة للعالم دوراً أساسيّاً فيه هو مرحلة تفسير النّظريّات العلميّة. فنتائج تجربة ما يمكن تفسيرها بصور مختلفة على ضوء الرؤى الكونيّة المختلفة، فلا يكون الاستنتاج الّذي يعرضه العلماء عن تجاربهم يمثّل نتيجة التّجربة بالكامل. فينبغي الالتفات إلى أنّه فيما لو عرض عالم تفسيراً مادّياً بحتاً عن العالم، فإنّه قد هبط بالوجود إلى مجرّد مادّة، فهذه النّتيجة لا تعبّر مباشرة عن تجاربه الفيزيائيّة؛ لأنّه لا يمكن مطلقاً أن يتمّ بواسطة تجربة مادّية استحصال نتيجة لا يوجد فيها ما هو غير مادّي.

وهناك شواهد متعدّدة في تأريخ العلم يمكن نقلها في هذا المجال؛ فعلى سبيل المثال: قد كُشف في الأعوام الأخيرة عن أنّ العلاقة بين الثّوابت الطّبيعيّة (من قبيل شحنة الكهرباء، ثابت البلانك و...) قد نُظّمت بشكل يسمح بظهور الحياة على وجه الأرض. فلو كانت قوّة شدّ الثقل أقوى قليلاً من مقدارها الفعلي لتوقّف تمدّد العالم بشكل أسرع، ولظهر العالم بصورة هوّة مظلمة وذلك بسبب الانكماش قبل أن تسمح الفرصة بتشكيل المجرّات. ومن جانب آخر لو كانت قوّة شدّ الثقل أضعف ممّا هي عليه لتمدّد العالم بشكل أسرع واجتمعت مادّة العالم على شكل نجوم. ففي كلتا الحالّتين لما كان من الممكن أن تتهيأ ظروف ظهور الحياة، ومن ضمنها تشكيل الذرّات الكاربونيّة. وبتعبير آخر إنّ قوانين الفيزياء وضعت بشكل وكأنّه قد أعدّت لكي يكون تكوّن الحياة ممكناً.

ويوجد توضيحان لهذه المسألة الموسومة بأساس الأنتروبيا[١]:

فمؤمنو الفيزياويّين، يعتقدون بأنّ ذلك يحكي عن نظام إلهي، لكنّ ملحديهم ولأجل تفسير ذلك توسّلوا بالعوالم المتعدّدة الّتي تتغيّر الثوابت الطّبيعيّة في كلٍّ منها، ومن بين تريليونات التريليون من العوالم، يوجد عالم واحد (أو عدّة عوالم)، له ثوابت مناسبة لظهور الحياة. وبالطّبع لا تقدّم الفيزياء أيّ دليل أو شاهد على هذه العوالم المستقلّة، فلا يرتكز التّنظير الآنف على أيّ تجربة مستقلّة، ولم يسوقهم إلى النّظريّة هذه سوى محاولتهم للفرار من الاعتقاد بالله.

١. عامل رياضي يعتبر مقياساً للطاقة غير المستفادة في نظام ديناميٍّ حراري (المعرّب).

ز) دور الرّؤية الكونيّة في توجيه استخدامات العلم

إذا ما تمّت الممارسة العلميّة في ضوء الرّؤية الكونيّة الإلهيّة، فستكون نتيجتها باتّجاه توفير الحاجات المادّية والمعنوية للبشرية. ولكن فيما لو تمّت في ضوء الرّؤية الكونيّة العلمانيّة، فلا ضمانة على عدم كونها مخرّبة. فقد عُرّف الإنسان في الأديان الإبراهيمية على أنّه خليفة الله في الأرض وأنّه مسؤول عن إعمارها. ومن هنا عُرّف العلم إلى جانب الإيمان بأنّه وسيلة الإعمار والسّعادة في الأحاديث الإسلاميّة. ولذا ينبغي الاستفادة من أداة العلم في ضوء الرّؤية الكونيّة الدّينيّة. فالمشاريع الّتي أدّت إلى تخريب البيئة أو القضاء على النّاس، تعدّ علامة مناسبة على العلم الموجّه بشكل غير صحيح.

فالعلم الدّيني بإمكانه أن يوجّه الاستخدامات العلميّة بالاتّجاه المناسب ويحول دون الاستخدامات المخرّبة لها. وحسب قول جان بروك: **يمكن لاتّجاه واستخدامات البحوث العلميّة أن تكون مختلفة بشكل واضح في النّظم القِيمية المختلفة ولأنّ القيم الإنسانيّة غالباً ما يكون لها ارتباط عضوي بالعقائد الدّينيّة، فبمقدور العقائد الدّينيّة حتّى السّاعة أن تكون مرتبطة بتوجيه العلم والتقنية.**[١]

تحقّق العلم الدّيني على مدى تأريخ الحضارة الإسلاميّة

يبدو من خلال الموارد المتقدّمة في بيان وتصوّر العلم الدّيني وتفسيره بشكل صحيح، أنّ العلم الدّيني ليس ممكناً فحسب، بل قد تحقّق في بعض المراحل التأريخيّة.

فإذا عدنا بالذاكرة إلى الوضع الفكري للعلماء في المرحلة المشرقة للحضارة الإسلاميّة، لرأينا بأنّهم عندما كانوا يعملون في الخط الأخير الّذي وصله العلم في حقبتهم، كان الفكر الإلهي حينها مسيطراً على أذهانهم. فهم سعوا إلى العلم في سبيل الله وكانوا يهدفون إلى الكشف عن الآثار الإلهيّة في الطّبيعة. وكان هذا التّفكّر مستولياً أيضاً على مؤسّسي العلم الحديث نظير كوبلر، نيوتن، بويل و... وهذا يعدّ علامة على إمكان وتحقّق تأثّر العلم التّجربي بالقيم والأفكار الدّينيّة والفلسفيّة.

---

١. ر. ك : ملاحظة رقم (٢).

اختلاف العلوم الإنسانيّة والعلوم الطّبيعيّة

وفي الختام نرى من اللازم ذكر هذه النكتة وهي أنّ تدخّل القيم الدّينيّة والآراء الميتافيزيّة في العلوم هو أوسع جداً في الفعّاليات العلميّة ممّا عليه في العلوم الإنسانيّة.

فمثلاً إذا اعتقدنا في علم النّفس بأنّ الإنسان مجرّد مادّة وأنّه حصيلة للفعل والانفعالات الكيمياويّة، أو إذا اعتقدنا أنّ الإنسان له روح إلهيّة، فإنّ ذلك سيكون له أبعد الأثر في انتخاب المسائل وأساليب البحث، والتّنظيرات واختيار النّظريّات وستكون جميع نظريّات العلوم الإنسانيّة مختلفة بحسب ابتنائها على أيٍّ من هايتن المقدّمتين، فعلى سبيل المثال، هل أنّ منشأ الدّين ما ذهب إليه فرويد، وهو المرض النّفسيّ أم ما يقوله بعض علماء الاجتماع من أنّه ظاهرة اجتماعيّة يتأثّر بخلفيّات العلماء الدّينيّة والفلسفيّة ويلزم على الباحثين العلميّين الاهتمام الجادّ بهذه الأدلّة والخلفيّات ولا يتوهّمون أنّ إبداء الآراء هذه هو مجرّد نتائج تجربيّة أو مؤيّدة بالتّجربة.

وخلاصة المسألة أنّه ينبغي الالتفات إلى هذه النكتة وهي عدم خلو أيّ علم من أحكام قيميّة وأنّ الاختلاف فيما بين العلوم الإنسانيّة والعلوم الطّبيعيّة يتمثّل فقط في قوّة وضعف هذا التّأثير.

الملاحظات

١. إنّ الرأي المطروح من قبل الدّكتور كلشني في كتابي «*من العلم العلماني إلى العلم الدّيني*» و «*الآراء الفلسفيّة للفيزيائيين المعاصرين*» يمكن تفسيره بشكلين. الأوّل أن نُعرّف العلم بأنّ له أبعاداً دينيّة وفلسفيّة حسب تعبيره، والآخر وعلى اعتبار أنّ العلماء لهم خلفيّات دينية وفلسفيّة مسبّقة، أنّه معرفة ذهنيّة. فهذه النكتة كانت أيضاً موضع اهتمام السّيد كلشني ولذا فقد سعى لأنّ يبيّن بأنّ التّفسير الثّاني غير صحيح فكانت عبارته في خصوص هذه المسألة كالتالي: «*إذا عرضت الكتب العلمية على أنّها مجرّد نتائج تجربيّة* (الّتي تكون مسبوقة بنظريّات بطبيعة الحال) *وكانت بمعزل عن تعابير وتفاسير وتحاليل العلماء* (الّتي تكون مسبوقة بافتراضات فلسفيّة وأيديولوجيّة)، *فنحن نستطيع أن نتصوّر أنّ العلم ذاته خالٍ من الرّؤى الكونيّة على نحو ما وأنّ الصفات الدّينيّة أو العلمانيّة تختصّ بالعلماء، وليس صفاتاً للعلم ذاته، ولكنّ الأمر ليس كذلك في التطبيق العملي فعرض النّتائج العلميّة يحمل على الدوام افتراضات دينيّة ـ فلسفيّة*».

هذا في حال أنّه يوصي في مكان آخر: «*على الباحثين العلميين.. تعرية المعطيات التّجريبيّة من افتراضات وأحكام العلماء المسبقة وأن يدركوا جيداً حدود العلوم التّجريبيّة*» فبناءً على العبارة الأخيرة للسيد كلشني؛ لا يمكن إطلاق العلم على كلّ ما جاء في الكتب العلمية وما قاله وكتبه العلماء، فهناك إمكانية للتفكيك فيما بين المعطيات التّجريبيّة وتعابير العلماء الفلسفيّة عن النّظريّات العلمية.

يبدو أنّ هناك إمكانيّة إطلاق العلم على قسم من الكتب العلميّة الّتي هي في صدد بيان النّتائج التّجريبيّة وبقول السّيد كلشني «**إنّ النّتائج الفلسفيّة تمثّل القسم الأساسي للعلم وأنّه لا يعرف شرقاً أو غرباً**» وحسب رأيه أنّ هذه المجموعة تفتقد القيم والرّؤى الدّينية ولا معنى لاستخدام الأوصاف الدّينيّة أو العلمانيّة في موردها، وفي المقابل إمّا أن ننسب الصفة الدّينيّة والعلمانيّة إلى العلماء، أو أن نعرّفها على أنّها صفة لقسم خاصّ من تصريحات العلماء، فلا تكوّن معطيات علميّة وتجربية في حقيقة الأمر، وتمثّل جزءاً من القضايا الفلسفيّة والدّينيّة من حيث الهيكليّة فحسب. هذا في حال أنّ الدّكتور كلشني رفض هذا الاقتراح بشدّة، فيقول: «**إنّ النّتائج التّجريبيّة الّتي تفتقد التّفسير، هي مجرّد حفنة قضايا متفرّقة ليس لها معنى**». فهذا يعدّ كلاماً صائباً في أنّ القضايا المشاهداتيّة الّتي تأتي في ضوء المشاهدة والاختبار التّجربي، تبقي مجرّد حفنة قضايا مبعثرة وبلا معنى حتّى تنتظم متوحّدة في نظريّة مفسِّرة. ولكي تكون ذات معنى فمن اللازم أن تكون هذه المشاهدات ضمن إطار نظريّة تُبيّن وتُفسَّر، لكن هل أنّ تدخّل القيم والرؤى الدّينيّة والفلسفيّة يكون على مستوى واحد في كلّ مرحلة من التّفسير العلمي وإلى حدّ تستطيع النّظريّة العلميّة أن تتّصف بكونها دينيّة أو غير دينيّة؟ يبدو أنّ ذلك القسم من فعّاليات العلماء أو تلك المرحلة من تفسير وتمعنى النّتائج التّجريبيّة، الّتي تتأثّر بشدّة بالاعتقادات والقيم الدّينيّة والفلسفيّة، يوضع إمّا في دائرة الاعتقادات الميتافيزيّة والفلسفيّة «**الحدّ الّذي نطويه للوصول إلى المسائل الحدوديّة (المتعلّقة بمبدأ ونهاية العالم) وللكشف عن التكليف الأوّل والآخر للعالم أو في الحدّ الّذي نحاول في مقامه تفسير القضايا وإعطاء صورة عامّة عن الطّبيعة**» وكمثال نريد أن نجيب عن هذا السؤال وهو هل أنّ الله خلق هذا العالم في $t = 0$ ـ أو أنّها ترتبط بدائرة العقل العملي ـ «**الحدّ الّذي يطرح فيه البحث عن الاتّجاهات العمليّة**».

أجل، ففي هذا القسم «*تعود الرّؤى والأيديولوجيات إلى الفعّاليات العلميّة*»، لكن هل أنّ هذه المجالات موجودة داخل العلم؟

يبدو أنّنا ومن أجل بيان هذا البحث بحاجة إلى تعريف وتحديد دقيق للعلم في أنموذج العلم الدّيني للدكتور كلشني.

٢. يصرّ الدّكتور كلشني على أنّ تأريخ العلم قد برهن على أنّ العقائد الدّينيّة والفلسفيّة تتدخّل في اقتراح، تقييم، اختيار وتفسير النّظريّات العلميّة، لكنّه لا يوضّح كيفيّة هذا التدخّل وطبق أيّ آلية يتمّ ذلك؟

والنّكتة المهمّة هنا أنّ مجرّد إثبات الاستفادة من العقائد الدّينيّة والفلسفيّة في الفعّاليّات العلميّة، لا يمكن أن يكون دليلاً على كون الاستفادة منها جائزة. وعلى هذا فإنّ البحث الأكثر أساسيّة هو هل أنّ تدخّل العقائد الدّينيّة والفلسفيّة في الفعّاليات العلميّة يتمّ بشكل جائز؟ فعلى سبيل المثال، إذا اعتبرنا أنّ أحد نماذج تدخّل العقائد الدّينيّة في الفعّاليّات العمليّة هو هذا الشاهد من التّأريخ العلمي: «قيام نظريّة محوريّة الأرض على أساس كون الإنسان أشرف المخلوقات والأرض باعتبارها مركز عالم الوجود»؛ فهل يمكن استناداً لهذا الشاهد التّأريخي تجويز تدخّل القيم الدّينيّة في الفعّاليّات العلميّة؟ وهل يقبل الفيزيائيّون أنّ العقائد الفلسفيّة لهايزنبرغ وقفت حائلاً دون صنعه أجهزة لازمة للقيام بتجارب علميّة خاصّة؟ وهل يقبل الفيريائيّون أنّ إسناد ظاهرة فيزيائيّة إلى إرادة الله نظير نسبة نيوتن مسألة الحفاظ على توازن سيارات المنظومة الشّمسيّة إلى إرادة وتدخّل الله، يؤدّي إلى إقامة سدّ بوجه التّنظيرات الفيزيائيّة؟ فإذا كانت الشّواهد التّأريخيّة للعلم يمكنها طرح إمكان تدخّل القيم والرؤى الدّينية والفلسفيّة للعلماء في الفعاّليّات العلميّة، فممّا لا ريب فيه أنّه لا يمكن إثبات كون ذلك مجازاً.

٣. وكما أشرنا في المقطع السابق، فإنّ الأمثلة الّتي طرحها السّيد كلشني بخصوص تدخّل القيم والرؤى الدّينيّة والفلسفيّة في ميادين الفعّاليّات العلميّة المختلفة، لا تصوّر حدوداً واضحة لمقدار جواز هذا التدخّل. وهذا ما يقودنا إلى مشكلة معرفيّة نواجهها من هذه النّاحية وهي أنّه بدون تشخيص حدود مثل هذا التدخّل فإنّ هذا الرأي سيستلزم الاعتقاد بنسبيّة العلم المعرّفي. فالدّكتور كلشني ولأجل اجتناب العلوق في ورطة نسبيّة

العلم المعرّفي يشير إلى أنّ «*النّتائج التّجربيّة تمثّل المقدار الأساسي من العلم وأنّه لا يعرف شرقاً أو غرباً*» لكنّه ليس فقط لم يوضّح هذا القسم من العلم بشكل دقيق، وإنّما ما ساقه من الأمثلة يعدّ شواهد على دخالة وتدخّل العقائد الدّينيّة والفلسفيّة في جميع مجالات الأنشطة العلميّة، حتى في مجال اختيار التجارب والمشاهدات لعلم كالفيزياء أضف إلى أنّه إذا كان المقصود من النّتائج التّجربيّة هي المشاهدات، فإنّ مسألة استلهام المشاهدات من النّظريّات حظت بقبول فلاسفة العلم، وإذا كان المقصود شيء آخر غير المشاهدات فهو في الحامل للنظريّة بطريق أولى، ولذا لا يمكن القول لأنّ «*المقدار الأساسي من العلم، هو نتائج تجربيّة، فإذن لا يعرف شرقاً ولا غرباً*»؛ لأنّ النّظريّات وحتّى المشاهدات تصطبغ باللون الشّرقي والغربي فكيف بالقوانين العلميّة. فيبدو أنّه من دون عرض حدود مجازة لمثل هذا التّدخّل، فسنواجه مشكلة النّسبيّة في العلم المعرّفي ومن اللازم تحديد وتعيين حدّ فاصل فيما بين نسبيّة العلم المعرفي وعينيته، ممّا حدا بالسّيد كلشني إلى التزام جانب الاتّجاه الواقعي.

٤. وقد بين الدّكتور كلشني في مجال أتباع نظريّة العوالم المستقلّة عن بعضها «لا يوجد شاهد فيزيائي فعلى لإثبات العوالم المستقلّة عن بعضها ولم يسق بعض العلماء إلى هذه النّظريّة سوى الفرار من الاعتقاد بالله»؛ لكنّ هذا المطلب يصدُق أيضاً في مجال تفسير؛ فرض وجود الله لبيان النّظم في الثوابت الفيزيائيّة البنيويّة فلا يوجد أيّ شاهد تجربي مستقلّ لهذه النّظريّة، فيلزم النّظر في؛ أيٍّ من النّظريّتين لها قدرة أكبر على الدفاع عن نفسها، وما هي المعايير الأخرى الّتي يمكن الاستفادة منها لانتخاب النّظريّة مع غياب الشّواهد التّجربيّة الكافية؟

ومن الممكن أن يقول الفيزيائيّون المعتقدون بالله بأنّه من الأفضل الاستفادة من الأدلّة الميتافيزيّة في حالة عدم إمكان الاستفادة من الشّواهد التّجربيّة لتأييد نظريّة ما، ولأنّ وجود الله قد أُثبت بكافّة الطّرق أو لأنّا نؤمن بوجود الله فنستعين به باعتباره مخطّط وخالق هذا العالم. وفي المقابل فإنّ البعض الآخر من الفيزيائيّين يحتمل أن يختاروا هذا الرأي وهو أنّه من الأفضل الكشف عن علّة مادّية لهذه الظّاهرة المادّية لجعل الفيزياء مستقلّة عن باقي المجالات المعرفتيّة (إلى الحدّ الممكن)، ولا نغلق

الطّريق على الفيزياء من خلال التوسّل بالله. يبدو أنّ هذا الاتّجاه ولأسباب تأتي تباعاً راجح على الاتّجاه الأوّل:

أ) يُبقي الباب مفتوحاً على إمكانيّة الكشف عن الشّواهد التّجربيّة وتطوّر العلم؛

ب) إنّ إلحاد أو إيمان العالِم لا يعدّ شرطاً في مجال هذا المعيار ويستطيع الفيزيائي المعتقد بالله أيضاً العمل وفقاً لهذه العقيدة في ذات كونه معتقداً بوجود الله؛

ج) وجود شواهد تأريخيّة متعدّدة في خصوص اتّخاذهم الله غطاءً للمسائل الفيزيائيّة الميؤوس من حلّها: فعلى سبيل المثال نتذكّر كيف سعت مجموعة لتوضيح الانحراف في مدار سيارة أورانوس بالتوسّل بإرادة ومشيئة الله، لكنّ أولئك الّذين لم يثقوا بهذه النّظريّة وتلمّسوا العلّة الطّبيعيّة، لذلك استطاعوا اكتشاف وتحديد مكان سيارة نبتون قبل أن يروها بالتلسكوب.

النّموذج التّأسيسيّ للعلم الدّيني في رأى الدّكتور خسرو باقري

إشارة

هوية العلم الدّينيّ، نظرة معرفيّة إلى علاقة الدّين بالعلوم الإنسانيّة[1] اسم كتابٍ للدكتور خسرو باقري[2] الّذي دوّن على أساس مقالة له بعنوان «هوية العلم» والّتي طبعت سنة ١٩٩٥ في دورية الحوزة والجامعة. وما سيأتي يمثّل خلاصة للمباحث المطروحة في هذا الكتاب، وهي ذات صلة وثيقة بموضوع البحث في هذه المجموعة من المقالات.

مقدّمة

إنّ البحث في مجال العلم الدّيني يثير تحدّيات من جهة أنّ جوّ نشوء وظهور العلوم التّجريبيّة المعاصرة كان جوّاً غير ديني وأحياناً مضاداً للدين؛ فمن هذه الجهة أصبح البحث حول أيّ تركيبة من العلم والدّين؛ فاقداً للمعنى حسب فئة من الفلاسفة والعلماء. لكن قبل إبداء أيّ وجهة نظر قطعيّة حول معنائيّة أو إمكان تحقّق العلم الدّيني ينبغي دراسة ماهيّة العلم والدّين والتّأمّل في العلاقة فيما بينهما.

ومن اللازم القول، إنّ المقصود من «العلم» في عبارة «العلم الدّيني» في هذا الكتاب هو العلم التّجربي (مع التّأكيد على العلوم الإنسانية) والمقصود من «الدّين» جميع الأديان (مع التّأكيد على الإسلام).

---

١. قامت منظمة الطّباعة والنّشر لوزارة الثّقافة والإرشاد الإسلامي بطبع الكتاب المذكور سنة ٢٠٠٣.

٢. عضو الهيئة العلميّة لجامعة طهران.

الآراء الفلسفيّة المطروحة حول العلم

إنّ محاولة تقييم العلاقة والرّابطة فيما بين العلم والدّين، تستلزم معرفة ماهيّة العلم. ويوجد في العلمِ المعرّفي الفلسفي اتّجاهان أساسيان: الاتّجاه الوضعي والاتّجاه ماوراء الوضعي.

وغالباً ما كان العلم المعرفي مبتنياً على الاتّجاه الوضعي في النّصف الأوّل من القرن العشرين. أمّا بعض مميّزات هذا الاتّجاه الّتي تتعلّق بموضوع العلم الدّيني فهي عبارة عن: انفصال العلم عن الميتافيزيا، انفصال المشاهدة عن النّظريّة؛ انفصال أمور الواقع عن الأمور القيمية وانفصال مجالات الكشف والحكم.

وفي المقابل، فإنّ قراءة ما وراء الوضعيّة للعلم، قراءة تمخّضت عن الانتقادات المهمّة لفلاسفة العلم في النّصف الثّاني من القرن العشرين. وتتمثّل بعض مؤشّرات هذا الاتّجاه للفلسفة العلمية بما يلي: تداخل العلم والميتافيزيا، تأثير الميتافيزيا على العلم، تداخل المشاهدة والنّظريّة، تعيّن عدم استنتاج النّظريّة بالمشاهدة والاختبار، تطوّر العلم من خلال تنافس النّظريّات والنماذج العلميّة وأخيراً تأثير العلم على الميتافيزيا.

الآراء المطروحة حول هوية الدّين والمعرفة الدّينيّة

إنّ الدّين باعتباره العنصر الأساسي الثّاني في تركيبة «العلم الدّيني» يتضمّن أبعاداً مختلفة ويمثّل كلّ بُعد منها موضوعاً لأحد علوم علم النّفس، علم الاجتماع، الفلسفة و... وهناك أسئلة أمثال «كيف تُفهم النّصوص الدّينيّة؟» و «ما هي الأمور الّتي يتكفّل الدّين ببيانها للإنسان؟» تعدّ من ضمن المسائل الّتي ينبغي دراستها لتوضيح معنى «العلم الدّيني» وتقييم إمكانيّته.

أمّا الاتّجاهات الأساسيّة في بحث معرفة الدّين فتتمثّل، بالاتّجاه الموسوعي للدين، النّظريّة الهرمنطيقيّة في فهم الدّين؛ نظريّة القبض والبسط النّظريّ للشّريعة ونظريّة الانتقاء الاستنطاقي للنصوص الدّينيّة.

ويُعلم من الاتّجاه الموسوعي، من خلال الإشارة إلى جامعية وكمال الدّين، بأنّ الدّين يتضمّن كلّ حقائق الوجود وإجابات على جميع الحاجات البشريّة وتبيين القوانين الثابتة الّتي تبحث عنها العلوم المختلفة. وطبقاً لهذه النّظريّة فجميع الحقائق والأمور العلميّة الّتي تعمّ الكلّيات والجزئيات إمّا أن تكون قد بُيّنت بصورة صريحة في النّصوص الدّينيّة، وإمّا اقتصر البيان منها على الأصول وكلّيات الأمور وينبغي استخدام العقل لاستخراج الجزئيّات من

رحم هذه الكلّيات. ومن الانتقادات الموجّهة لهذا الاتّجاه هو أنّه ينقض الحكمة الإلهيّة وكونه مجرّد إستنباط خاطئ للآيات والروايات.

أمّا الهرمنطيق، فهو علم كيفيّة تفسير النّصوص، وقد شهد ظهور اتّجاهات متنوّعة في تأريخه. فالاتّجاهات المحافظة، تعتقد بأنّ المفسِّر بإمكانه من خلال اتّخاذ أسلوب صحيح الوصول إلى مقاصد النصّ والحقيقة العينية المتعلّقة بالأثر. أمّا الاتّجاهات المعتدلة في اتّجاهها الهرمنطقي ترى أنّ التّفسير خلّاق على الدوام، وبعبارة أخرى أنّ هناك حواراً فيما بين المفسِّر والنّص؛ ولذا لا يمكن الحديث عن الوصول إلى الحقيقة العينيّة أو المعنى المقصود للنّصّ، وعلى أفضل التقادير يكون هناك نوع من «الارتباط الآفاقي» فيما بين المفسِّر والمفسَّر. والفكر العام للاتّجاه الهرمنطيقي المتطرّف هو أنّه وبسبب الخلاقيّة الموجودة في التّفسير لا يمكن للمفسِّر على الإطلاق إقامة علاقة مع المعنى الأساسي والأوّلي للنصّ وأنّ جميع القراءات هي في الواقع معاني احتماليّة ونسبيّة. وأخيراً، الاتّجاهات الهرمنطيقيّة الانتقاديّة الّتي تعتقد بأنّه من الممكن من خلال التأمّل النّقدي في النصّ الاطّلاع بصورة أكبر على ما يرتبط بالسُّنة واتّقاء الانحرافات الناشئة من الجهويّة الأيدلويوجيّة، الثّقافية والاجتماعية للسُّنة، لكن من غير الممكن التحرّر الكامل من هذه الانحرافات.

وإنّ نظريّة القبض والبسط النّظريّ للشريعة، تعدّ أوّل نموذج من الجهد المنظّم لنظرة معمّقة في مجال نسيج المعرفة الدّينيّة والّتى ابتنيت على ثلاثة أصول أساسية: أصل «تغاذي وتلاؤم المعرفة الدّينيّة والمعرفة البشريّة»، «القبض والبسط الانسجامي للمعرفة الدّينيّة والمعرفة البشريّة» و «التطوّر في المعرفة البشريّة». وترتكز أسس العلم المعرفي لهذه النّظريّة على ركيزتين أي: الشموليّة المتطرّفة والتّعدّديّة المتطرّفة. وعلى هذا الأساس فالنقود الّتي أوردت على ذينيك النّظريّتين، ترد أيضاً على نظريّة القبض والبسط النّظريّ للشريعة.

نظرية الانتقاء الاستنطاقي، تعكس أنّ الدّين قد أطلق تسعة ألسنة لبيان جميع حقائق الوجود (كما تدّعي النّظريّة الموسوعية) وأنّ ألسنته التسعة هذه صامتة إلى درجة ليس لها قدرة على الحديث إلّا عن طريق العلوم والمعارف البشريّة (و هو ما تبيّنه نظريّة الهرمنطيق أو القبض والبسط). فالدّين في هذه النّظريّة، يمتلك حديثاً خاصّاً (هداية الإنسان إلى السّاحة الربوبيّة) ليقوله حيث يعجز الإنسان عن سماعه من مكان آخر وقد بيّن هذا الحديث بأسلوب واضح ومحدّد وأشار أحياناً اقتضاءً لبيان ذلك الغرض

الأساسي للدين، إلى حقائق علميّة مختلفة. وإذا تعلّق قلب أحد بغرض غير الغرض الأساسيّ للدين فإنّه لا يمكنه أن يحصل من القرآن على ما يتوخّاه من النفع الأمثل بالرّجوع إليه. وقد بُيّن في هذه النّظريّة ذلك القسم من الحاجات والميزات الإنسانيّة بالتفصيل في موضوع الإنسان في النّصوص الدّينيّة ممّا له علاقة وثيقة بهدايته، لكنّه تحدّث بشكل إجمالي في مجال باقي ميزاته وحاجاته. وتشمل المنطقة المركزيّة للنصوص الدّينيّة في هذه النّظريّة تعاليم الدّين الأساسيّة (العقائد، القيم، الأحكام الدّينيّة) والّتي وُضّحت بصورة واضحة في هذا القسم وكون الدّين يرتبط أساساً بهذا القسم.[1]

المنطقة الثّانية، هي المنطقة الوسطى الّتي تعكس التّعاليم المقصود منها بيان واستحكام تعاليم الدّين الأساسيّة. المنطقة الثّالثة، هي منطقة حدودية تمثّل الدائرة المشتركة فيها بين النّصوص الدّينيّة وعالم المخاطبين بهذه النّصوص، وتشمل هذه المنطقة، الاعتقادات العقليّة السليمة، مترافقة مع الاستدلالات العقليّة. وبالاعتماد على الاعتقادات العموميّة للناس، وباستخدام الاستدلالات المختلفة في هذه المنطقة، يتمّ الدفاع عن صحّة التّعاليم الأساسيّة المتعلّقة بالمنطقة الأولى. وتبيّن هذه النّظريّة بأنّ بإمكان النّاس اكتساب هذه الحلقة الوصليّة (المنطقة الثّالثة للنصوص الدّينية) قبل أن يواجهوا الدّين، وعلى هذا تزيد سرعة تقبّلهم للتعاليم الدّينيّة عند وقوع تلك المواجهة.

وتتمثّل بعض فعاليات المنطقة الثّالثة بما يلي: بيان ضرورة وجود الدّين، بيان التّعاليم الأساسية المقصودة للدين، زعزعة الأسس الفكريّة الباطلة والإجابة على التحدّيات الفكريّة للخصوم.

وعلى هذا الأساس، ونظراً للباقة الّتي يتميّز بها الدّين والّتي تحدّث من خلالها عن ضرورته وتعاليمه الأساسيّة، لا يمكن القول بأنّ المعارف البشريّة بجميع ما تتميّز به من سعة تكون بديهيّة بشكل تتقدّم تقدّماً كاملاً ومن طرف واحد على المعرفة الدّينيّة؛ بل إنّ بعض المعارف الدّينيّة قد أثّرت على المعرفة البشرية وجعلتها تواجه مشاكل في بعض المجالات.

فبناءً على نظريّة الانتقاء الاستنطاقي، يمكن تصوّر العلاقات فيما بين المعرفة الدّينيّة والمعرفة البشريّة في خمس حالات:

---

١. ر.ك. : ملاحظة رقم (١).

١. الاشتراك في النطاق الناجم عن وجود العناصر المتعلّقة بالعقل السليم وأساليب الاستدلال العموميّة في مجال المعرفة الدّينيّة والمعرفة البشريّة؛

٢. رفض المعارف البشريّة غير المنسجمة مع المركز المقاوم للمعارف الدّينيّة.

٣. استخدام المعارف الفلسفيّة والعرفانيّة المتجانسة، لتعميق المعرفة الدّينيّة.

٤. استخدام المعارف العملية لتفضيل المعرفة الدّينيّة.

٥. جعل المعارف الفلسفيّة والعرفانيّة والعلميّة هادفة.

هوية العلم الدّيني

وبعد الاتّضاح النّسبيّ لمعنى الدّين والعلم تصل النوبة إلى اتّخاذ موقف في مجال معنى «العلم الدّيني» وإمكان تحقّقه.

معنائيّة العلم الدّيني

يمكن القول على وجه الإيجاز بأنّ تعبير «العلم الدّيني» قد اقتصر معناه على بعض موارد العلم المعرّفي ومعرّفة الدّين، وهو يعدّ تعبيراً لا معنى له في بعض موارد العلم المعرفي، كما هو الحال في نزعة الوحدويّة ونزعة التّعدّديّة. وعلى هذا الأساس سنقوم ابتداءً بتوضيح هذا المطلب وهو أنّه في أيّ موارد العلم المعرفي لا يكون للعلم الدّيني معنى وفي أيّ تعابير العلم والدّين يكون له معنى.

النزعة الوحدويّة للميثولوجيا وعدم معنائيّة العلم الدّيني

إنّ الاتّجاه الوحدوي للميثولوجيا يعتقد بأنّ العلم البشري ذو سنخيّة واحدة وعلامة ذلك كونه تجربيّاً، وبناءً على هذا، فالدّين يفتقد أساساً الماهيّة العلميّة وقد قام الوضعيون المناطقة وذو النزعة العمليّة بتبنّي الاتّجاه الوحدوي للميثولوجيا بشكل واضح وهذا بذاته يعدّ انعكاساً لعدّة آراء مختلفة. وكمثال على ذلك، يعتقد الوضعيّون المناطقة أنّ القضايا التأليفيّة والتركيبيّة هي وحدها الّتي تتضمّن المعنائيّة الّتي تشكّل المعرفة البشريّة، والّتي يتبيّن صدقها من كذبها من خلال التّجربة. وبالطّبع فإنّ القضايا التفصيليّة في هذه النّظريّة يكون لها معنى لكن ليس لها صفة معرفيّة. وتقتضي هذه النّظريّة أن

يكون تعبير العلم الدّيني تعبيراً لا معنى له؛ لأنّ القضايا الدّينيّة وبسبب صفة عدم قابليتها للاختبار التّجربي لا يمكن أن يكون لها معنى على الإطلاق.

وبعد الانتقادات الكثيرة للوضعيّة المنطقيّة اتّضح أنّ هذه النّظريّة قد فشلت في رسم الحدود فيما بين المعارف البشريّة. وقد تعرّض فلاسفة ومؤرّخي العلم (من جملتهم كوين، كوهن، ويزدم، لاكتوش) لبيان هذه المسألة على أنحاء مختلفة وهي أنّ هيكليّة النّظريّات العلميّة لا تتشكّل من القضايا العينيّة والتركيبيّة فقط.

وقد عرض رايشنباخ موضوعاً أكثر انعطافاً؛ فهو بتفريقه مقام التحكيم عن مقام التوليف، ادّعى أنّ أيّ شيء (فلسفي، ديني أو...) يمكنه في مقام الكشف أو التوليف التأثير على الفعّاليّات الذهنيّة للعالِم، لكن في نطاق التحكيم تكون التّجربة لوحدها هي الّتي تحسم الأمر. وبناءً على هذه النّظريّة فما يجعل العلم علماً، هو مقام التّحكيم التّجربي، وليس مقام الكشف والتوليف.

وبالطّبع فقد بيّن بعض الباحثين من خلال الاستفادة من تفريق مقام التوليف عن التحكيم ما مضمونه أنّ التّعبير بالعلم الدّيني في مقام التوليف ممكن وفي مقام التحكيم غير ممكن، ويبدو أنّ مثل هذه الاستفادة خاطئة من جوانب متعدّدة. فعلى سبيل المثال يمكن الإشارة إلى هذه النكتة وهي أنّه وفقاً لتقسيم رايشنباخ، لم تتجلّى أيّ علميّة في مقام الكشف كي تتّصف بكونها دينيّة أو غير دينيّة.

الموقف الثّاني في الاتّجاه الوحدوي للعلم المعرفي الّذي يكون العلم الدّيني فاقداً للمعنى في ضوئه، هو موقف الاتّجاه العملي. فالموقف المتقدّم لتلك الفئة من أتباع الاتّجاه العملي، الّذين يعتبرون الاتّجاه العملي بمنزلة نظريّة في باب المعنى، مشابه لموقف الوضعيّين المناطقة، لكنّ كوين الّذي كان بذاته عمليّاً اتّخذ موقفاً مختلفاً في مقابل الوضعيّين.

ففي عقيدة كوين أنّ معارفنا هي تجريبيّة من الأساس وهي تدور حول العالم؛ وإن وجدت جوانب تحليلية ومنطقية ترافقها. إنّ نزعة كوين الشموليّة تّجاه العلم تحمل أيضاً هذه الفكرة وهي عدم وجود فرق حاسم فيما بين القضايا المشاهداتيّة والقضايا النّظريّة؛ وإنّما يمكن الاقتصار على القول بأنّ بعض قضايانا أكثر صراحة وترتبط بالتّجربة والمشاهدة بشكل أكثر مباشرة.

وعلى أيّ تقدير، فمع أنّ العمليّون لا يتّفقون مع ممارسة التّجربة الحسّية، لكنّهم ما زالوا يعتقدون بأنّ المعرفة التّجربيّة هي النّموذج الأساسي للمعرفة؛ ومن هنا، يكون العلم

الدّيني في نظرهم فاقداً للمعنى؛ لأنّ الدّين بمثابة نوع من المعرفة الإلهيّة ومع عدم ارتباطه بالتّجربة لا يمكن جعله صفة للعلم التّجريبي.

ومن ضمن الانتقادات الّتي أُوردت على هذه النّظريّة أنّه لا يمكن القبول بأنّ معرفتنا تجربيّة بشكل حاسم. فعلى سبيل المثال يتعرّض باتنم في مقام نقد كوين إلى هذا البحث وهو أنّ العلم المعرفي (على خلاف رأي كوين) يستلزم اتّخاذ الموقف الثّاني وهذا يحكي عن وجود معرفة فلسفيّة لا يمكن وضعها في نطاق المعرفة التّجربيّة. إنّ النقود الّتي أوردت على النّظريّة الأوليّة لكوين (١٩٥١) دعته لأن يعرض نظريّة أكثر ملائمة في مجال العلم المعرفي (١٩٦٠). ومن جهة أخرى فقد قبل كوين بأنّ للعلم التّجربي منزلة خاصّة وممتازة من بين الأقسام المختلفة للمعرفة البشريّة. لكنّ ذوي الاتّجاه العملي المتأخّرين، نظير ريتشارد رورتي، انبروا لمخالفة هذا الرأي ولم يقولوا بأيّ منزلة متميّزة للعلم.

التّعدّديّة التباينيّة وعدم معنائيّة العلم الدّيني

إنّ التّعدّديّة التباينيّة تقسّم دائرة العلم والمعرفة البشريّة إلى مجالات تختلف اختلافاً تامّاً عن بعضها البعض. وتعدّ الفلسفيّة الوجوديّة والفلسفيّة التّحليليّة من أهمّ المذاهب الفكريّة الّتي تعتقد بنظريّة الكلام الأرثوذكسي الجديد. وبالطّبع فإنّ الوضعيّين المناطقة كانوا يعتقدون بالتّمايز التامّ فيما بين دائرة العلم والفلسفة والدّين، ولكن بما أنّهم أساساً يرون عدم معنائيّة مجالات كالدّين والفلسفة، فلا يذكرونها في هذا القسم. وبناءً على نظرية التّعدّديّة التباينيّة فإنّ اختلاف العلم والدّين في الموضوع والمنهج والغاية متمايز إلى درجة لا يبقى معه معنى لأيّ تركيب من العلم والدّين.

وتكون صور العلم السبعة في هذا الاتّجاه كالتالي: المنطق والرياضيّات، العلوم الفيزيائيّة، العلم المتعلّق بذهننا والآخرين (يشمل التأريخ والعلوم الاجتماعية)، علم الأخلاق، علم الجمال، العلم الدّيني والعلم الفلسفي، وهذه كلّها تتمايز تمايزاً منطقيّاً عن بعضها البعض.

النّوع الآخر من التّعدّديّة التباينيّة يعتقد بأنّ التوضيحات العلميّة والدّينيّة ذات طبيعة واحدة، ولكن لا تصل النّوبة إلى التّوضيحات الدّينيّة إلّا حينما تصل التوضيحات العلميّة إلى طريق مسدود. وبعبارة أخرى، إنّ التوضيحات الدّينيّة تمارس دور التغطية على الخلل في التوضيحات العلميّة. ويكون تعبير العلم الدّيني في هذه النّظريّة فاقداً للمعنى أيضاً.

النّظريّة الأخرى في هذا النّطاق هي أنّ العلم والدّين يعطيان توضيحات مختلفة عن ظواهر متماثلة. وبعبارةٍ أخرى، إنّ العلم والدّين، كلّ يقوم ببيانٍ موضوعٍ واحد ولكن من زوايا مختلفة. وعلى هذا الأساس لا يكون هذان النّوعان من التّوضيحات من طبيعة واحدة ولا يمكن الجمع فيما بينهما. ويمكن للعلم والدّين في هذه النّظريّة الاصطفاف إلى جوار أحدهما الآخر، فيكمّل أحدهما الآخر ليضعان في أيدي الباحث رؤية أكمل للظاهرة.

لكن ينبغي الالتفات إلى أنّ أيّ من هذين، لا يحلّ مشكلة للآخر. ومن ضمن الانتقادات الموجّهة لنظريّة التّعدّديّة التباينيّة أنّها وخلافاً للتصوير الّذي تعطيه للمعرفة البشريّة؛ لا ترى انفصال العلوم المختلفة بشكل تامّ عن بعضها من حيث الموضوع، المنهج، الغاية، المسائل... الخ.

التّعدّديّة التداخليّة ومعنائيّة العلم الدّيني

التّعدّديّة التّداخليّة ترى وجود مجالات مختلفة للعلم البشري، لكنّ هذه المجالات في عين اختلافها وتفاوتها في الموضوع، المنهج والغاية تتضمّن حدوداً ومناطق مشتركة. فعلى سبيل المثال تطالع الأشياء المادّية والأوضاع اللاإراديّة في العلوم الطّبيعيّة، والعناية بالأعمال الإرادية للإنسان والضوابط والقواعد الأخلاقيّة في المعرفة الأخلاقيّة، وبالموجودات من حيث ارتباطها بالله في المعرفة الدّينيّة.

ويضع هذا الرأي بعض عناصر العلوم الطّبيعيّة في نطاق الأخلاق؛ وكمثال على ذلك، يحدّد العلم الطّبيعيّ الأعمال الّتي يمكن إنجازها، وتحدّد الأخلاق جواز القيام بهذا العمل أو ذاك من الوجهة الأخلاقيّة ومن حيث الأسلوب، فعلى رغم الاختلاف في مناهج العلوم المختلفة (المنهج التّحليلي في الرّياضيّات والمنطق، المنهج التّجربي في الفيزياء، المنهج التّفسيري والتّأويلي ـ الهرمنطيقي ـ في المعرفة الدّينيّة و...) توجد تداخلات فيما بينها أيضاً. فعلى سبيل المثال يمكن القول بأنّه قد استُفيد في القرآن من الاستدلالات الفلسفيّة لإثبات بعض الاعتقادات الدّينيّة. فالعلم الدّيني في الاتّجاه التّعدّدي التّداخلي لا ينسجم لا مع هوية العلم ولا مع هويّة الدّين. ومعنى ذلك أنّ الدّين كمعرفة مقدّم على العلم، ويكون مصدراً مهمّاً للمفاهيم، الفرضيّات، النماذج والمناهج. ومن جهة أخرى، يضفي العبور من مرحلة التّحكيم التّجريبيّة إلى الفرضيّات المستخرجة من المصادر الدّينيّة صفة علميّة عليه. فإعمال مثل هذا الاتّجاه في العلوم ليس ظاهرة غريبة أبداً وبالخصوص في العلوم الإنسانيّة؛ لأنّ جميع النّظريّات الموجودة في العلوم الإنسانيّة تتضمّن قيداً ظاهراً أو مستوراً من مصدر غير علمي.

الصّحيح وغير الصّحيح في العلم الدّيني

ولو افترضنا القبول بمعنائية «العلم الدّيني» في القرائن الخاصّة للعلم والدّين، فيجب تحديد أيّ واحد من النماذج المعروضة للعلم الدّيني صحيح وأيّها غير صحيح، فيبدو أنّ بعض المعاني المختلفة الّتي عرضت للعلم الدّيني (الاتّجاه الإستنباطي والتهذيبي) لا يمكن القبول بها والبعض الآخر (الاتّجاه التأسيسي) يمكن الدفاع عنها من حيث الميثولوجيا. وسنتعرّض إدامة لهذا البحث لتوضيح موجز لكلٍّ من موارد هذه المعاني.

الاتّجاه الإستنباطي

يرتكز هذا الاتّجاه على الاتّجاه الموسوعي لمعرفة الدّين ويعتقد بأنّ الدّين يتضمّن علوماً وأفكاراً مختلفة يحتاجها الإنسان، أو على الأقل الأصول العامّة الّتي تتحصّل من الدّين؛ ومن هنا فينبغي حسب الرّأي الأوّل السّعي لإستنباط واستخراج مواد العلوم المقصودة من خلال المطالعة الدّقيقة للنصوص الدّينيّة، ومن ثمّ ومن خلال تصنيفها القيام بتنظيم بنية العلم المقصود.

وبناءً على الرّأي الثّاني ينبغي أيضاً استخراج الأصول وعمومات العلم المقصود من النّصوص الدّينيّة، ومن ثمّ وباستخدام المنهج الإستنباطي القيام بتحصيل العلم الدّيني من هذه الأصول والعمومات.

ويرد على هذا الاتّجاه عدّة نقود:

١. يرد إشكال على اتّجاه معرفة الدّين المستنَد عليه في هذا الرأي.

٢. يتّخذ العلم الدّيني الّذي يُستخرج من النّصوص الدّينيّة بالطّريق المذكورة طابعاً اعتقاديّاً وقطعيّاً ولا يعير التّجربة أهمّية.

٣. لا يصاحب هذا الاتّجاه أيّ مكسب علمي جديد أبداً، إذ إنّه يسعى لاستخراج معرفة جزئية أخرى من جوف المعارف الموجودة، أو يكتشف تبريراً ومحملاً للنّتائج العلميّة من بطون النّصوص الدّينيّة.

٤. إنّ هذا الاتّجاه يتميّز بالالتقاطيّة الشّديدة؛ إذ إنّه يوفّر خليطاً غير متجانس من المكاسب العلميّة والمستندات الدّينيّة، ويقوم بتفسير وتأويل النّصوص الدّينيّة بذهنيّة تبلورت من خلال العلم التّجربي.

اتّجاه تهذيب واستكمال العلوم الفعليّة

يعتقد هذا الاتّجاه بتهذيب العلوم الحاضرة من الشوائب والانحرافات من خلال الفكر الإسلامي ويرى أنّه من المحتمل إضافة أقسام عليها. وتوجد نماذج متعدّدة لهذا الاتّجاه في المجتمع العلمي نتطرّق لبعضها تباعاً:

إنّ أوّل من طرح نظرية أسلمة العلم هو السّيد **محمّد نقيب العطّاس** وتابعها في إطار المؤسّسة الدوليّة للفكر والحضارة الإسلاميّة في ماليزيا ثم قام بتوسيعها **إسماعيل الفاروقي** في إطار المؤسّسة الدوليّة للفكر الإسلامي في أمريكا.

ويعتقد **العطّاس** بأنّ العلوم الغربية المعاصرة لا يمكنها وضع «علم حقيقي» بين أيدي المسلمين وذلك بسبب تلوّثها وامتزاجها بمفاهيم أفرزتها الحضارة الغربيّة؛ ومن هنا فللحصول على علم حقيقي ينبغي ابتداءً تنقية هذه العناصر والمفاهيم من جسد العلم المعاصر ومن ثمّ زرق المفاهيم والعناصر الإسلاميّة فيها. وإنّ من أهمّ عناصر السُّنة الفكريّة الغربيّة الّتي ينبغي نفيها عن جسد العلم في رأى **العطّاس** هي إثنية الواقعية والحقيقة، تضادّ الفكر والجسم، الشّرخ فيما بين الاتّجاه العقلاني والتّجربي، الاتّجاه الإنساني أو المادّي، أمّا المعارف الإسلاميّة الّتي يجب أن تستقرّ في نواة تركيبة العلم فهي عبارة عن تفسير القرآن، السُّنة، الشّريعة أو الفقه، الكلام والفلسفة الإسلاميّة، التّصوّف واللّغة العربيّة.

وأخيراً يعتقد **العطّاس** أنّ العلم في الإسلام هو نوع من التّأويل أو التّفسير الرمزيّ للموجودات التّجربيّة ويرى أنّ النّتائج العلميّة للغرب يجب أن تُصب في هذا الإطار بعد تهذيبها من المفاهيم الغربيّة كي تنعكس على شكل علم حقيقيّ وإسلاميّ. ولا يتمثّل معيار الصدق في رأى **العطّاس** بمجرد المطابقة مع الواقع اعتماداً على الشّواهد التّجربيّة، بل يجب في رأيه أن تنعكس الأمور الواقعيّة والشّواهد التّجربيّة في إطار تفسير رمزي للعالم.

ويرى **إسماعيل الفاروقي** كذلك بأنّه ومن أجل أسلمة العلوم يجب ترميم الفروع العلميّة الحديثة، كي تتضمّن أصول الإسلام في الميثولوجيا، خطّة العمل، الأهداف والطّموحات المقصودة له. ويجب عرض ما هو موجود من العلوم الحديثة في عملية التّرميم هذه والّتي هي أعمّ من الأهداف، المناهج والنّتائج العلمية من خلال المفهوم الجوهري للتوحيد وتغييرها وفقاً لذلك؛ لأنّ التوحيد يتضمّن وحدة العلم والحقيقة، وحدة الحياة والخلق، وحدة الإنسانية ووحدة التّأريخ و... .

وتعرّض اتّجاه التهذيب واستكمال العلوم الحاضرة للنقد من بعض الجوانب:

١. إنّ هذا الاتّجاه يخاطر بتعريض وحدة النّظريّات العلميّة الّتي تتجلّى في فرضيّاتها وأساليبها ونتائجها لعدم أخذها بنظر الاعتبار.

٢. وإنّ تكوين مجاميع غير منسجمة هو الإشكال الآخر الوارد على هذه النّظريّة؛ لأنّ النّظريّات العلميّة تعتمد على افتراضات فلسفيّة، ثقافيّة، وفكريّة معيّنة ويظهر تأثيرها بنحو ما في أشكالها المختلفة. إنّ القيام بتهذيب وتنقية هيكل النّظريّات وإضفاء عناصر من الفكر الإسلامي عليها، ربّما يؤدّي إلى إنتاج مجاميع غير متناسبة باللّحاظ المعرّفي. ويمكن أن يقال؛ بأنّ الجهود الّتي بذلت على هذا الصعيد في التّأريخ المعاصر للعلوم الإنسانيّة في العالم الإسلامي واجهت الفشل وذلك بسبب عدم الالتفات إلى افتقادها التناسق.

٣. المشكلة الأخرى، التّطبيق المتكلّف للآيات والرّوايات على المطالب والمباحث الّتي طُرحت في رأي أو نظريّة، لأنّه ولأجل تطبيق آية أو رواية ما على مطلب مقبول قد لوحظ في نظريّة ما، تُحمّل تلك الآية أو الرّواية معنىً لا يمكن استفادته من ذلك النصّ حسب الأسس المنهجيّة.

٤. الصعوبة الأخرى في هذا الاتّجاه تتمثّل في وضع مطالب مجملة من النّصوص الدّينية إلى جانب المباحث الدّقيقة والتّفصيليّة للنظريّات العلميّة ويتولّد لدينا من خلال ذلك إحساس كاذب بعدم الحاجة إلى أنّ الإسلام له رأي أيضاً في هذا المجال والنكتة الّتي يجب الالتفات إليها في هذا المجال هو أنّ الخطاب القصير والمجمل لا يمكنه أبداً أن يؤدّي إلى اطّلاع دقيق وتفصيلي تستطيع العلوم المختلفة الحصول عليه، لكنّ أمثال هذه الفعّاليّات، على القول بأنّ النّصوص الدّينيّة قد تحدّثت عنها، ستهدّئ في الوقت ذاته من القلق الذهني للباحثين في هذا المجال.

٥. إنّ اتّجاه تهذيب واستكمال العلوم الحاضرة يؤدّي إلى طراز معيّن من المضامين التّعليميّة الّذي تصطفّ فيه المطالب المختلفة للنظريّات العلميّة والمضامين المأخوذة من الآيات والرّوايات جنباً إلى جنب.

فهذا الطّراز من تنظيم المضمون ونظراً للمشكلات السّابقة يؤدّي إلى قلّة ما يعرض من الدّين والنّصوص الدّينيّة؛ فيُلقي في ذهن القارئ تصوّراً بأنّ النّصوص الدّينيّة تستحسن

الإشارات القصيرة والمجملة، في حال أنّ العلماء والنّظريّات العمليّة تبيّن مطالب ومباحث دقيقة وكثيرة في هذا المجال ذاته.

الاتّجاه التّأسيسيّ في العلم الدّيني

يعدّ الاتّجاه التأسيسيّ، نموذجاً للعلم الدّيني والّذي يعتقد بأنّه يمتلك ظهيراً نظريّاً يمكنه الدّفاع بشكل أقوى من النماذج الآنفة.

والعلم الدّيني في هذا الاتّجاه وكأيّ جهد علميّ آخر يجب أن ينشأ في ضوء القدرة الإلهاميّة لخلفيّاته الخاصّة من جهة وفي صراع الجهد التّجربي من جهة أخرى ويستفاد في هذه النّظريّة من أجزاء من الفكر الإسلامي باعتباره رصيداً ميتافيزيّاً للبحث في العلوم الإنسانيّة.

فنظراً للنفوذ العميق للأرصدة الميتافيزيّة في المراحل المختلفة لتوسّع وانتشار نظريّة علميّة، يمكن للنظريّات العلميّة المبتكرة من خلال الخلفيّات الميتافيزيّة أن تنتمي على نحو معنائيّ إلى رصيدها الميتافيزيّ.

وفي صورة تمكّن الأفكار الإسلاميّة من أن يكون لها مثل هذا النفوذ العميق في تأسيس فرع أو فروع من العلوم الإنسانيّة، يمكنها أيضاً أن تجعل من الفرضيّة المستخرجة أن تنتسب إلى الطّابع الإسلامي من خلال هذا النفوذ المضموني نفسه.

وبعد تأسيس الفرضيّة تصل النوبة إلى اختبارها تجربيّاً. وإذا ما برزت شواهد كافية لتأييد الفرضيّات في هذا القسم يمكن حينها ادّعاء إنتاج نظريّة علميّة.

وباختصار فإنّ الآراء الّتي تجتاز هاتين المرحلتين تتميّز بالعلميّة من جهة (لأنّها اجتازت بوتقة الاختبار التّجربيّ) وبالدّينيّة من جهة أخرى (إذ إنّها تكتسي لون ارتباطها بالمقدّمات الدّينيّة).[1]

مبنى العلم المعرّفي للنموذج التأسيسيّ العلم الدّيني

يرتكز النّموذج التأسيسي للعلم الدّيني على العلم المعرفي لاتّجاه ما بعد الوضعيّة. حيث تنحّى في هذا الاتّجاه الكشوفيّة (المشاهداتيّة) الإفراطيّة جانباً؛ ويعتمد فيه التّداخل والتّرابط

---

١. ر.ك. : ملاحظة رقم (٢).

فيما بين المشاهدة والنّظريّة وعدم تعيّن النّظريّة بحدودها التامّة من خلال المشاهدة والاختبار، ولا يقتصر العلم في هذه النّظريّة على عدم كونه نتاجاً خالصاً لمشاهدة الواقع؛ بل إنّ الشكّ يسري أيضاً إلى أنّ للمشاهدة دوراً حاسماً وذلك في مقام الحكم وتفسّر الفعّاليّات العلميّة أساساً على أنّها تمثّل القابليّة الفكريّة والنّظريّة للعلماء في فهم وتفسير المشاهدات وإزالة عدم الانسجام فيما بين المعتقدات والمشاهدات.

وتنهار المواجهة التامّة فيما بين العلم والقيم في هذه النّظريّة وتعتمد المشاهدات العلميّة فيها على خلفيّة نظريّة وقِيميّة، ويعتمد في قبول أو رفض النّظريّات العلميّة على نوع معيّن من نظام المفاضلة والترجيح.

أما التطوّر العلمي حسب رأي ما بعد الوضعيّة فهو ليس فقط لا يمرّ عبر طريق معيّن واحد من خلال تنافس النّظريّات العلميّة للعلم، وإنّما يستلزم إثارة التنافس فيما بين النماذج الفكريّة المختلفة في مجالاته المتعدّدة. وغالباً ما تدمّر الإمكانات الكامنة في النماذج الفكريّة الغربيّة والمنزوية الأساليب والرسوم المعتادة.[1]

مبنى معرفة الدّين للنموذج التّأسيسي للعلم الدّيني

ومن جهة أخرى، فإنّ هذا النّموذج يرتكز على نظريةِ الانتقاء الاستنطاقي في الدّين وعلى أنّ المهمّة الأساسيّة للدين تتمثّل في هداية الإنسان إلى الدائرة الإلهيّة وأنّ الدّين تمكّن من أداء وظيفته هذه على أمثل وجهٍ. ولا يعدّ عرض رأي خاصّ للدين في أيّ من المسائل العلميّة أمراً لازماً حسب هذا الاتّجاه وأنّ تأسيس علم ديني لا يعدّ من المسائل الّتي يتكفّل بها الدّين، كي يكون عدم تحقّقها نقصاً في الدّين.

وإذا ما بذلت جهود لتأسيس علم دينيّ، وفقاً لهذه النّظريّة، فهي لأجل أنّ الدّين أضافة إلى أدائه هدفه الأساسي بشكل جيّد أي هداية النّاس إلى الله، يمكنه أن يُبدي طاقاته لبلورة الأنظمة العلميّة. ومن جهة أخرى فإنّ حذاقة الإنسان تقتضي منه البحث عن حلول مناسبة لمشاكله من خلال المراجعة الذكيّة لجميع ما يمتلكه (ومن ضمنها النّصوص الدّينيّة) والافتراض واختبار الفرضيّات المقترحة و... .

---

١. ر.ك : ملاحظة رقم (٣).

قابليّة النّقض في النّموذج التأسيسيّ للعلم الدّيني

إنّ القضايا الدّينيّة في النّموذج التأسيسي للعلم الدّيني ليست بمنزلة الفرضيّات العلميّة، بل عليّ العلماء استنتاجها كما هي المقدّمات العلمية، ولذا فالفرضيّات النّاتجة عن الاختبار التّجربي تكون معرّضة للنقض من جهة أنّها نتاج العالِم.

وبعبارةٍ أخرى، إنّ النّظريّات العلميّة حسب هذه النّظريّة يتمّ نقضها لكونها استنتاجات ساذجة لا تتناسب والمقدّمات الدّينيّة ولم يستطيع العلماء والمنظّرون نظراً لتعقيد موضوع البحث إقامة ارتباط مناسب فيما بينها وبين التّعاليم الدّينيّة.

وبعد النّقض التّجربي لفرضيّة ما؛ يمكن للعلماء طرق أبواب مصادرهم الإلهاميّة مرّة أخرى واستلهام افتراضات جديدة.

ولا يمكن للاختبارات التّجريبيّة في هذه النّظريّة الطّعن في التّعاليم الدّينيّة مطلقاً. ولا يمكن القول فيما لو تكرّرت عملية نقض الفرضيّات المستلهمة من المعتقدات الدّينيّة بأنّ المقدّمات قد تمّ نقضها؛ لأنّ هذه المقدّمات ليس لها شكل تجربي ولا يمكن نقضها من خلال التّجربة مطلقاً.

ففي مثل هذا الوضع، لا يوجد في يد العلماء المنظّرين حيلة سوى استخلاص هذه النّتيجة وهي عدم استطاعتهم بناء فرضيّة من هذا المصدر الإلهامي (النّصوص الدّينيّة) الّذي أعانهم على بيان واحتمال وتقييم الظّاهرة المقصودة.

المسألة الأخرى في هذه النّظريّة هي وجود احتمال عدم قابلية تأسيس علم ديني في جميع الميادين العلميّة، لأجل أنّ المقدّمات الّتي نحتاجها في تلك الميادين غير مبيّنة وغير موجودة في التّعاليم الدّينيّة، ويوجد احتمال آخر أيضاً وهو عدم تأسيس أيّ علم ديني من الأساس؛ وذلك لأنّ جميع الفرضيّات النّاجمة عن التّعاليم الدّينيّة تتعرّض للنقض التّجربي، ولكن نظراً لنظريّة الانتقاء الاستنطاقي يمكن إثبات أنّه لا يمكن لأيٍّ من هذه الاحتمالات إضعاف المكانة الّتي يتمتّع بها الدّين.

وفي نظرة إلى تأريخ العلوم، وعلى الخصوص العلوم الإنسانيّة، نستنتج بأنّ العمليّة الّتي تتقدّم في هذا النّموذج من تدوين العلم، هي العمليّة ذاتها الّتي ترعرعت العلوم الإنسانيّة المعاصرة في حاقّها وأنّ اختلاف العلم الدّيني المؤسّس في هذا النّموذج مع

العلوم الإنسانيّة المعاصرة، يشبه إلى حدّ ما الاختلاف الموجود حاليّاً فيما بين النّظريّات المتنافسة في ميدان العلوم الإنسانيّة.

نفي الاتّجاه النّسبي للعلم المعرّفي عن النّموذج التأسيسيّ للعلم الدّينيّ

من الانتقادات الموجّهة لهذا النّموذج هو أنّ نسبة النّظريّات العلميّة إلى خلفيّاتها الميتافيزيّة (كوضع قيود أمثال «النزعة العمليّة»، «الكانتيّة»، «الإسلاميّة»، أو «المسيحيّة» على النّظريّات العلميّة) تعرّض العلم الدّيني إلى أن يصبح نسبيّاً في علمه المعرفي.

وللإجابة على هذا الانتقاد ينبغي القول: أجل! إنّ نسبيّة العلم المعرّفي يزيل في الأساس إمكانيّة التحدّث عن العلم، العينيّة العلميّة والتّوافق الذّهني بين العلماء؛ ولكنّ هناك نوع آخر من النّسبيّة كان منسجماً والواقعيّة الانتقاديّة الّتي لا تخدش هويّة العلم فوق التّأريخيّة فحسب، وإنّما لا يمكن الوصول إلى فهم مناسب للعلم إلّا من خلال الاستفادة منها فوفقاً لهذه النّظريّة الخاصّة في النّسبيّة؛ أنّ الواقعيّة المعقّدة وبطيئة الاكتشاف للإنسان (في العلوم الإنسانيّة) الّتي يهيؤها تجويز خلفيّات وآراء العلماء، تقع تحت مبضع البحث بدرجةٍ معينة وتُرشد إلى مظاهر مختلفة من واقعيّات الإنسان وتُسهم في نسبة من علم العلماء. فالعلم المحدود للإنسان بهذا اللحاظ يعدّ بمثابة اكتشاف علمي وما فوق التّأريخيّة ويكون مقبولاً بعد قبوله تجربيّاً.[١]

مقدّمات و مراحل تأسيس العلم الدّيني

يلزم لتحقّق العلم الدّيني أمور:

أ) أن يكون للتّعاليم الدّينيّة غزارة وثراء في نطاق العلم التّجربي المقصود يمكن معها الاستفادة منها كخلفيّات لذلك العلم.

ب) الاستفادة من الخلفيّات المعدّة لتنظيم الفرضيّات في نطاق العلم المقصود؛

ج) استخلاص شواهد في مقام اختبار هذه الفرضيّات لأجل البيانات والتصوّرات والفحوصات الناشئة منها.

---

١. ر.ك.: ملاحظة رقم (٤).

د) أن يبلغ عدد هذا النّوع من الفرضيات المدعومة بالشّواهد حدّاً يمكن معه بلورة نظريّة في مجال الموضوع المطالَع في العلم.

فعلى أساس هذه الأسس المطروحة، وبعد الإجابة عن سؤالين بنيويين «ما هي الصورة الّتي يصوَّر بها الإنسان في النّصوص الإسلاميّة؟» و «ما هي القواعد المأخوذة في بيان عمل الإنسان من خلال هذا التّصوير؟» يمكن استخلاص المضامين الميتافيزيّة الموجودة في الفكر الإسلامي بخصوص الإنسان وأعماله والاستفادة منها في عمليّة التّوجيه الخاصّ في العلوم الإنسانيّة. وقد قمنا بمثل هذا الإجراء في مجال علم النّفس الإسلامي.

الملاحظات

١. إنّ أولى مراحل توليد العلم الدّيني في رأى الدّكتور **باقري** هي معرفة المنطقة الأولى للدين، المنطقة الّتي هي حسب تعبيره تختصّ ببيان العقائد، القيّم والأحكام الّتي لا يمكن للإنسان الوصول إليها إلّا بواسطة الوحي والّتي يتولّي بيانها بأصرح الطّرق.

ففي عقيدته أنّ بلاغات وخطابات هذه المنطقة قد بُيّنت بدرجة من الشّفافيّة والصّراحة لا يحتاج معها الاستفادة من العلوم البشريّة لمعرفتها وفهمها. والمسألة الّتي ينبغي الالتفات إليها في مجال هذا الرّأي هي أنّ استخلاص المعارف من النّصوص الدّينيّة ينبغي لزوماً أن يتمّ بشكل ممنهج حيث تتولّى البحوث المتعلّقة بالأساليب الإجتهاديّة ودراسة عوامل وكيفية فهم النّصوص الدّينيّة؛ بيان تلك المعارف. ومن الطّبيعيّ أن تُستخدم أصول عرفيّة عقليّة كثيرة في هذا المنهج.

المسألة الأخرى أنّه ومن خلال عبارات الدّكتور **باقري** تقفز إلى الأذهان فكرة أنّ محتويات هذه المنطقة ينبغي أن تكون حائزة على إجماع المسلمين وذلك للوضوح والصراحة الّتي يتمّ بها الدّين في هذه المنطقة؛ لكن يجب الالتفات إلى أنّ الفهم الواقعي للقضايا الدّينيّة (حتّى في منطقتها الأولى)، يستلزم الفهم الدّقيق لمعنى الألفاظ المستخدمة فيها و أنّ معاني هذه الألفاظ لها كثير ارتباط كذلك بالأطر والأجهزة الفكريّة.

وبعبارةٍ أخرى، من الممكن حدوث إجماع فيما بين المسلمين بشأن أحد القضايا الدّينيّة، لكن توجد تفاسير وأفهام متعدّدة لها. فمع هذه التّفاصيل يبدو أنّ الدّكتور **باقري** لم يستقرئ بشكل واضح الأبعاد المختلفة للمنطقة الأولى للدين.

٢. أمّا المرحلة الثّانية في عمليّة توليد العلم الدّيني في المثال المقترح للسيد باقري، فتتمثّل بتقديم نموذج؛ الحدس أو الافتراض المرتكز على المعارف الدّينيّة. فيبدو أنّ السّيد باقري لا يرى ضرورة منهجة استخراج المثال أو الفرضيّة من المعارف الدّينيّة في هذه المرحلة، فهو يعتقد بكفاية مجرّد الاستفادة من التّعاليم والمفاهيم الدّينيّة في الفرضيّة والنّموذج في اتّصاف هذه الفرضيّة والنّموذج بكونها دينيّة.

وتبرز هنا مسألة، وهي أنّ مجرّد الاستفادة من المفاهيم الدّينيّة في فرضيّةٍ ما أو الاستفادة من نظريّة دينيّة رئيسة حول الإنسان، العالم والمجتمع في بلورة فرضيّة ما، لا يمكنه ضمان كون هذه الفرضيّة دينيّة.

وبعبارةٍ أخرى، إنّ اصطباغ النّموذج والفرضيّة بلون ديني يختلف عن كونها دينيّة؛ فلطالما اصطبغت بعض النّظريّات بلون ديني من خلال الاستفادة من مفاهيم إسلاميّة، ولكنّها لم تعدّ إسلاميّة مطلقاً.

٣. المرحلة الثّالثة في عمليّة توليد العلم الدّيني هي مرحلة القضاء التّجربي، فحسب تعبير الدّكتور باقري أنّه بعد تأسيس الفرضيّات تصل النّوبة إلى اختبارها تجربياً وإذا ما حصلنا على شواهد كافية لتأيد النّظريّة، يمكن حينها التّحدّث عن نتائج علميّة (تجربيّة). لكنّ هذا الكلام، لا ينسجم وطبيعة اتّجاه ما بعد الوضعيّة في مثاله التّأسيسي للعلم الدّيني الّذي يكون «عدم تعيّن نظريّة المشاهدة والاختبار التّجربي» من الأصول الأساسيّة فيه. فعلى أساس هذه الصفة، لا يتمّ إثبات وإبطال النّظريّات العلميّة من خلال المشاهدة والاختبار، ويوكل القول الأوّل في هذه المرحلة إلى إجماع المجتمع العلمي.

فعلى هذا فلو كان المجتمع العلميّ، هو مجتمع المسلمين يكفي حينها في ثقتهم بالفرضيّة انتسابها المنهجي إلى المعارف الدّينيّة. أمّا إذا كان ذلك المجتمع مجتمعاً علميّاً دوليّاً ففي هذه الحالة لا يوجد أيّ أجماع حاسم فيما بين العلماء على الأقل في مجال العلوم الإنسانيّة والإجتماعيّة فسيفقد حينها القضاء التّجربي مكانته في الميثولوجيا (في العلوم الإنسانيّة على أدنى تقدير).

ولأجل الفرار من هذه المشكلة، يحاول السّيد باقري بيان هذه القضيّة «من أجل إعطاء النّظريّة قيمة لا ينبغي الإفراط كثيراً في جعل المشاهدة تابعة للرأي والنّظريّة بشكل مطلق»، ولكن من دون عرض ملاك عينيّ لحدود الإفراط والتّفريط في هذا المجال لا يمكن طرح مثل هذا الاقتراح ولكون أمثال جون تامس كوهين وبول فايربند المؤسّسين لاتّجاه ما بعد الوضعيّة، قد أوصدوا الطّريق في هذا المجال من خلال طرحهم مبحث عدم قابليّة النماذج للقياس.

فخلاصة المسألة أنّه يبدو أنّ السّيد باقري قد عدل عن مبناه في العلم المعرفي في هذا المجال، ولم يلزم نفسه بجميع لوازم وتبعات اتّجاه ما بعد الوضعيّة.

فإذا كان يريد السّيد باقري الالتزام بمبنى العلم المعرّفي لاتّجاه ما بعد الوضعيّة، فيجب عليه الإجابة عن جميع الانتقادات الموجهة لهذا الاتّجاه وعلى الخصوص بحث نسبيّة العلم المعرّفي وعدم إمكانيّة القياس و... .

٤. إنّ السّيد باقري ولأجل الاحتراز من الانزلاق أكثر في نسبيّة العلم المعرفي، فقد طرح نوعاً آخر من النّسبيّة المعرّفيّة بحسب تعبيره لا تقتصر على عدم تهديدها للهويّة ما فوق التّأريخيّة للعلم فحسب، وإنّما يمكن الوصول وبواسطتها فقط إلى فهم مناسب للعلم وهي النّسبيّة المعرفيّة الإدراكيّة (**epistemic**). والمقصود من هذا النّوع من النّسبيّة هو أنّ الحقيقة المعقّدة والنادرة للإنسان (في العلوم الإنسانية) تقع في شباك البحث بدرجة معيّنة على ضوء الرخصة الّتي تهيّؤها خلفيّات وآراء العلماء. فالخلفيّات المختلفة تدلّل على مظاهر متفاوتة من حقيقة الإنسان وتُقبل على أنّها نتائج علميّة وخارج نطاق التأريخ إلى أن تزكّى كلٌّ منها بالشّواهد التّجريبيّة؛ ولكنّ الاثنين يكونان محكومان بنوع من النّسبيّة في ذات الوقت. وهذا النّوع من النّسبيّة هو ذاته الّذي يبرّر وجود نظريّات مختلفة في فروع مختلفة. فإذا ابتدأ كلّ واحد من العلماء عمله بنوع معيّن من الخلفيّات والآراء فمن الطّبيعيّ أنّه يجب أن توفّر مفاهيم وفرضيات ونظريّات مختلفة تتناسب وتتلائم كلٌّ منها مع مجالها الخاصّ بها. ويؤدّي إظهار هذا التناسب مع إضافة قيود على لفظة العلم إلى عدم تورّطنا في نسبية العلم المعرفي.

ويبدو أنّ اقتراح السّيد باقري في مبحث النّسبيّة المعرفيّة لا يتّسم بالوضوح في مجال ارتباط الخلفيّات بالشّواهد التّجريبيّة.

فإذا أردنا أن نعتقد بأنّ النجاح التّجريبي هو الملاك «لجانب من وجود الحقيقة»، فحينئذ يكون البحث مرتبطاً بهذه النّظريّة المعروفة في فلسفة العلم وهي أنّ النجاحات التّجريبيّة للنظريّات العلميّة علامة على الصّدق النّسبيّ لها، النّظريّة الّتي حازت على دعم الواقعيّين. ولكن لا مكان للخلفيّات وسعتها الوجوديّة في هذه النّظريّة وإذا ما اتّصفت النّظريّات العلميّة بحيازتها شواهد تجريبيّة تتوافق معها فسيكون لها جانب من الحقيقة.

وعلي أيّ حال، يبدو أنّ منهج السّيد الدّكتور باقري لم يكن واضحاً بطرحه بحث النّسبيّة المعرّفيّة للفرار من نسبيّة العلم المعرّفي، وهو بحاجة إلى عرض إيضاحات أكثر في هذا المجال.

الميول وتقييم دينية العلوم

الدّكتور سعيد زيبا كلام[1]

مقدّمة

لقد أُبديت وجهات نظر وأُجريت بحوث بعناوين مختلفة حول دور الدّين في صناعة العلوم في الأعوام القليلة الماضية. وفي نظري أنّ أغلب هذه المواقف والتّنظيرات تصطبغ بصبغة واحدة وهي أنّها ناشئة إلى حدّ ما عن هيمنة فلسفيّة. فالباحث الّذي يعتقد بأنّ للدين مكانة مهمّة وأثر بالغ في العلوم أو يجب أن يكون له ذلك، فهو أساساً ومن خلال تناوله الوضعي والسلبي للعلوم والاستفادة من مفاهيم من قبيل المعقوليّة، الموضوعيّة،[2] الواقعيّة واستخدام التّمايز المدمّر للواقعيّة ـ النّظريّة، وتمايز القيم ـ المعرفة المثير للتساؤل، يتحدّث بشكل قطعي عن دور الدّين في العلوم وضرورته. والباحثون الّذي لا يعتقدون بضرورة حضور وقيام الدّين بدور في ميدان العلوم، فهم يلجأون وبغرابة إلى ذات المفاهيم والتّعاليم وينكرون دوره ويبعدونه عن ذلك. ويستدلّون على سبيل المثال بأنّ العلوم التّجريبيّة ولأنّها تعرض الواقع وتتميّز بالموضوعيّة والحياد تّجاه القيم من جهة ولكون الدّين متضمّناً وعارضاً للقيّم من جهة أخرى، فلا يمكنه إذن ولا ينبغي عليه التدخّل في صناعة العلوم.

---

١. عضو اللّجنة العلميّة لقسم الفلسفة في جامعة طهران، وقسم العلوم السياسيّة في جامعة الإمام الصادق عليه السلام.

2. objectivity.

وليس قصدي من هذا أنّي أؤيد الأسلوب الآنف، وإنّما أسعى لدراسة وتحليل وإعادة تقيّيم ميادين مختلفة من العلوم ليتّضح هل أنّها بحاجة إلى القيم وبعض ميول النّاس؟ وهل هناك مجال لحضور وتدخّل المعارف والقيم الدّينية في هذه الميادين؟ وهل بإمكان التّعاليم الدّينيّة أن تقوم بدور تقويميّ في أهمّ وأكثر نقاط تركيبة العلوم الطّبيعيّة ـ الإجتماعيّة ـ الإنسانيّة حساسيّة؟[1]

دور العقائد الثّقافيّة في تحديد العوامل المؤثّرة في الظّواهر الطّبيعيّة

إنّ رودلف كارنب، الفيلسوف والعالِم الألماني، يعدّ من أشدّ منظّري المدرسة الوضعيّة المنطقيّة تأثيراً كما نعلم. وقد أصدر أحد كتبه في سنيّه المتأخّرة وفي مرحلة نضوجه الفكري والموسوم (تأمّلات حول فلسفة العلم). ويطرح في أحد فصول هذا الكتاب مباحث لافتة حول منهج الاختبار العلمي. ففي رأيه أنّ العلماء وفي جميع مجالات العلوم (أعمّ من الطّبيعيّة والإجتماعيّة) يقومون ابتداءً حين المطالعة أو بيان الظّواهر بحدس العوامل الّتي يحتملون علاقتها بتلك الظّاهرة ـ اعتماداً على المعارف، النّظريّات، والتّعاليم الموجودة في ذلك المجال الخاصّ ـ ثمّ يسعون بعد هذا الحدس الأوّلي، لاكتشاف صحيح هذه الحدسيّات من سقيمها ويقومون بإجراء اختبارات في هذا السبيل وبعد تشخيص كون تلك العوامل الّتي حُدست مؤثّرة، يقومون بمطالعة الكيفيّة والمقدار الأدقّ لارتباط هذه العوامل بالاختبارات المقبلة.

فهذا هو منهج الاختبارات العلميّة كما بيّنه وفهمه كارنب. ولكنّ كارنب يطرح تنبيهاً مهمّاً في هذا المجال وهو أنّه «ينبغي الاحتياط كثيراً في المجالات البكر وغير المطروقة» (كارنب، ١٩٦٦، ص ٤٥).

ولنرَ الآن ما هي الملاحظات والأمور الّتي يقصدها تنبيه كارنب هذا. فنسأل: ما هو المنشأ الحقيقي لتحذير كارنب؟ إذ يبدو أنّ هذا التحذير والتنبيه يشير إلى نقاط مهمّة جدّاً يلزم القيام بتحليلها:

١. إنّ الشّيء الوحيد الّذي تقوله الاختبارات وفي أيٍّ من مجالات العلوم هو هل أنّ العوامل الّتي حدسناها دخيلة ومؤثّرة في تلك الظّاهرة الخاصّة أم لا؟ فالاختبارات لا تحدّد

---

١. ر.ك. : ملاحظة رقم (١).

العوامل الّتي يحتمل أن يكون لها دخل في الظّاهرة مورد البحث أو العوامل الّتي نُفيت أو غُفل عنها وكانت عوامل مؤثّرة وقد أخطأنا في اتّخاذ قرار بشأنها. فالاختبار والتّجربة، في أيّ مجال من العلوم، لا تجيب إلّا على الأسئلة الّتي نطرحها، وليس على الأسئلة الّتي لم نطرحها. فإذا افترضنا أنّ هناك خمسة عوامل مؤثّرة في ظاهرة ما في حدسنا الأوّلي، فالاختبار والتّجربة تقول لنا بأنّ هناك ثلاثة عوامل مثلاً تتوافق وما حدسنا من هذه العوامل الخمسة المفروضة، أمّا العاملان الآخران فليس لهما تأثير في تلك الظّاهرة، ولكن بالنّسبة للعوامل الأخرى، غير تلك العوامل الخمسة، لا تخبرنا بأيّ شيء عنها. فلو كان باستطاعة الاختبار والتّجربة أن تحدّد لنا العوامل المؤثّرة في الظّواهر دون أن نطرح أسئلة بخصوصها لتمكّن العلماء من الإجابة على جميع المجاهيل والأسئلة قبل ألفي أو ثلاثة آلاف سنة خلت ولم تبق اليوم مسألة أو مجال للبحث دون جواب.

وبناءً على هذه المسألة، نفترض أنّنا نريد البحث والتحقيق حول ظاهرة جديدة وفي مجال خاصّ وجديد من العلم. ففي هذه الحالة، ونظراً لحداثة وعدم طرق ذلك المجال وتلك الظّاهرة سابقاً، لا تتوفّر بين أيدينا آثار وآراء مدوّنة أو غير مدوّنة يمكن الاعتماد عليها كي نتمكّن من خلالها القيام بحدس تأمّلي في مجال العوامل الدّخيلة في الظّاهرة المقصودة ثمّ القيام بتقييمها بالتّجربة والاختبار. ففي مثل هذه الموارد يُحتمل أن تتعرّض بعض العوامل المؤثّرة في الظّاهرة مورد البحث للنفي بشكل كامل أو أن يُغفل عنها. والاختبار والتّجربة لا تقول لنا أيضاً أيّ العوامل قد أخطأنا في نفيها أو إغفالها. ومن الممكن ولهذا السّبب، أن لا يُلتفت خلال البحث إلى بعض العوامل الّتي هي دخيلة حقيقة في الظّاهرة ولمدّة طويلة أو بشكل دائم، ممّا يؤدّي إلى عدم تعرّضها للفحص والتّحليل مطلقاً. ولذا يعدّ تحذير كارنب تحذيراً جادّاً وفي محلّه.

٢. نحن نخضع على الدّوام لقيود وحدود في اختباراتنا وأنّ إحدى هذه القيود هي أنّنا لا نستطيع اختبار وتجربة جميع العوامل المحتملة في ظاهرة ما من النّواحي الزّمانيّة والماليّة والإمكانية. وكمثال على ذلك، أنّنا لا نستطيع اختبار ومشاهدة ما للون، الحجم، شكل غرفة الاختبار، موضع النّجوم والسّيارات وآلاف الخصوصيّات الأخرى الموجودة حين الاختبار من دور في الظّاهرة مورد البحث. فهذه القيود هي كالحدود المتعلّقة بالاختبارات ــ الّتي

شرحناها آنفاً ـ تؤدّي بنا إلى أن نتقدّم بحذر شديد في الظّواهر والمجالات البكر والحديثة لعلم الطّبيعة، لأنّنا نضطرّ لنفي عوامل كثيرة جدّاً من المحتمل أن يكون لها تأثير حقيقي في تلك الظّاهرة أو أن نغفل عنها عن جهل وبلا قصد.

وهنا يجول في الذّهن هذا السّؤال وهو ما هي القاعدة الّتي تجعل العلماء يتفاعلون لنفي هذه العوامل أو ينفعلون لإغفالها؟ من المؤكّد أنّهم لا يقومون بعملية التخمين في جوّ خال من المعلومات والمعارف والأفكار والقيم، وغالباً ما تكون تخميناتهم مبتنية على اعتبارات وأسباب مسبّقة. ونضيف وبلا تردّد، بأنّه ليس هناك أيّ أهمّية لأن تكون تلك «المعلومات والمعارف والأفكار والقيم» صادقة أو كاذبة، وهميّة أو حقيقيّة نتاجاً لهوى النّفس أو مستخلصة من تعاليم الأنبياء. المهمّ هو أنّه ينبغي أن يكون هناك شيء أو شُيىء كي يمكن التّخمين أو التّخامن اعتماداً عليه أو تبعاً له. فهذا الأساس الرصين والرّاسخ نودعه الصّدور في أنّه "**لا يمكن التّفكير والحدس والتّكهّن بأيّ وجود عار من الميول وخال من الاعتبارات**". فوجود كهذا من الصّعب بل المحال على الأنسان تصوّره.

فإذا كان الموضوع مورد البحث، بكراً وغير مسبوق، فسيجبر حينها العلماء على الاستعانة بالعقائد الثّقافيّة الموجودة في المجتمع العلمي ـ (أو حتّى مجتمع شامل للمجتمع العلمي وسائر فئات المجتمع) ـ فيمكن على أساس هذا التّحليل؛ استنتاج أنّ العلماء يضطرّون إلى اللجوء إلى المعارف والاعتقادات الّتي يكتشفوها في المجتمع حول أنفسهم في المواضيع البكر وغير المطروقة الّتي هي بداية ظهور جميع العلوم (أي في الزمن الّذي لا توجد في ذلك الموضوع مجموعة مدوّنة من المفاهيم، النّظريّات، التّعاليم والأفكار الجزئيّة والأساسيّة والمنقّحة تجريبيّاً)؛ وأنّ هذه المعارف والأفكار ليست سوى الآراء والاعتقادات العرفيّة والعموميّة للمجتمع الّتي لا تكون موضعاً لتفكير ومعايشة أولئك العلماء. ولا يكون الأمر في غير محلّه إذا ما أضفنا هنا بأنّ نتيجة هذا التحليل هي ذاتها الّتي نُظّمت وبُيّنت على لسان بعض علماء الفلسفة، أمثال انشتاين من أنّ العلوم المعاصرة هي إدامة وشرح للآراء والاعتقادات العرفيّة والمشتركة الجامعة لمنشأ تلك العلوم.

والآن ينبغي النّظر في هل أنّ كارنب يوافق على نتيجة التحليل الآنف لتحذيره المناسب والحدود الّتي ذكرها وكونه كان ملتفتاً لهذا التأثير الملحّ للعقائد الثّقافيّة في المواضيع البكر وغير المسبوقة للعلوم؟ إنّ الجواب هو الإيجاب على العموم، لأنّه يصرّح:

«بإنّ لـ«بعض» العقائد الثّقافيّة تأثير في تحديد العوامل المتعلّقة بالعلوم».

قلنا إنّ جواب كارنب «عموماً» إيجابي وهذا يعني أنّنا نواجه مشكلة في جوابه: فكارنب وللأسف لا يعرض في أيٍّ من آثاره أيّ دليل وحجّة لقيد «بعض». وفي المقابل، أظن ومن خلال التّحليل الّذي عرضناه سابقاً، أنّه اتّضح بأنّ ليس «بعض» وإنّما «جميع» يكون الأمر فيه كذلك من أنّ العقائد الثّقافيّة في المواضيع البكر وغير المسبوقة أو في بداية ظهور أيٍّ من شُعب العلوم، تكون مؤثّرة في تحديد العوامل الدّخيلة فيها. فهذه مشكلتنا الأولى الّتي يسبّبها تفطّن كارنب إلى دور العقائد الثّقافيّة.

مشكلتنا الثّانية هي أنّ العقائد الثّقافيّة، إضافة إلى كونها مؤثّرة في تحديد العوامل الدخيلة، فإنّها تساهم ولها دور جادّ في إنكار العوامل الأخرى والغفلة عنها. وهذه المسألة قد تمّ بيانها وافياً في ذيل شرح وتحليل المحدوديّة الأولى من التحليل السابق ولا حاجة لتكرارها.

فنظراً للاستدلالات الآنفة، يتّضح لنا بأنّ حضور العقائد الثّقافيّة في مجال جميع العلوم التّجريبيّة، وعلى الخصوص في مرحلتها التّقويميّة والجنينيّة، هو حضور جادّ وحاسم. وأنّ كارنب وعلى رغم التزاماته وارتباطاته البنيويّة القِيميّة الفكريّة الاشتراكيّة الخاصّة الّتي يؤمن بها (كارنب، ١٩٩٣/١٩٩١، ص ٨٣)، فقد اضطر للاعتراف بهذا الحضور وهذه الدّخالة. وأودّ الآن أن أطرح هذا السّؤال وهو ألا يفتح هذا الوضع الطّريق للحضور التقويميّ للعقائد الدّينيّة -الّتي تمثّل قسماً مهمّاً جدّاً من ثقافة المجتمعات الدّينيّة - في تأسيس العلوم؟[١]

دور الميول والطّموحات في اختبار النّظريّات

أنا على يقين ممّا لهذا العنوان من عجب وغرابة وسخف في الثّقافة الجامعيّة الشّديدة السّذاجة وضعيّاً والأشدّ سذاجة نقضيّاً وفي الحوزة العلميّة المعاصرة إلى حدّ ما. ولكن إذا ما تغلبنا على التّعاليم شبه الوضعيّة لمرحلة المدرسة -الّتي وللأسف تستمرّ حتّى مرحلة

١. ر.ك. : ملاحظة رقم.

الدّكتوراه التّخصّصيّة ـ وأيضاً إذا ما تخلّصنا من السيطرة المؤدّبة ولكن السّطحيّة والمغلوطة غالباً للتعاليم النّقضيّة على المجتمع الفكري المعاصر سنرى بوضوح من أنّ الميول والطّموحات، وكما في جميع الفعاليّات البشريّة، تلعب دوراً تقويميّاً ومصيريّاً في اختبار النّظريّات. ولكن كيف؟

فوفقاً لنظريّة العلم المنهجي ـ المعرفي لبوبر، حينما نريد تقيّيم نظريّة ما نبتدئ وبشكل منطقيّ باستنتاج نتائج من تلك النّظريّة. ثمّ وعلى ضوء النّظريّة ذاتها، نجري الاختبار، ونتوصّل لبعض القضايا المشاهدتيّة.

فإذا ما كان هناك انسجام فيما بين النّتاجات المنطقيّة للنظريّة ـ للقضايا ذاتها الّتي حصلنا عليها بالاستنتاج القياسي، والّتي تكهّنا ببعضها.

ـ والنّتاجات التّجربيّة للنظريّة ـ القضايا ذاتها الّتي توصّلنا إليها بالتّجربة ـ ففي هذه الحالة يمكن التحدّث عن قوّة (صدق) النّظريّة. وإذا لم يكن هناك انسجام فيما بين قضايا المجموعتين وكانتا متعارضتين، فستواجهنا معضلات ومشاكل في هذا المجال.

يقول بوبر: بإمكاننا نفي مثل هذه الموارد بالقيام بعملين: إمّا أن نعتقد ببطلان النّظريّة وإمّا بنقص في القضايا المشاهداتيّة، فنقوم باختبارها مجدّداً. ولكن كيف؟

فنقول؛ بما أنّ القضايا المشاهداتيّة قد بُيّنت بالاستعانة بالمفاهيم العامّة، وأنّ كلّ واحد من هذه المفاهيم، يمثّل جانباً مهمّاً من النّظريّة، فستكون للقضايا المشاهداتيّة في النّتيجة جانباً ومحتوىً نظريّاً. وهذا يعني أنّ للقضايا المشاهداتيّة صفة افتراضيّة أو نظريّة، وعلى هذا، يمكن إخضاعها للتقيّيم والاختبار كما النّظريّات. أي الحصول على نتائج منطقيّة منها ومقارنة هذه النّتائج مع القضايا المشاهداتيّة النّاتجة عن الاختبار التّجربي للقضايا المشاهداتيّة.

ففي رأي بوبر، أنّه في الوضع النّقضي ـ الحالة الّتي يوجد فيها تعارض فيما بين النّتاجات المنطقيّة والنّتاجات التّجربيّة ـ وكما اعتمد العلماء على القضايا المشاهداتيّة، نستطيع من خلال الاستعانة بقاعدة رفع التّالي، أن نستنتج بطلان النّظريّة. ومن المناسب في هذا المجال التّذكير بأنّه في حالة نقضيّة، لا يمكن لا للمنطق ولا للتجربة أن يفصح عن أيّ طرف من الطّرفين هو، كاذب أم خاطئ، أو غير مقبول وغير صائب. فأقصى ما يستطيع أن يقوم به المنطق والتّجربة هو وضع كلٍّ من المجموعتين من القضايا الّتي شوهدت والقضايا

القابلة للمشاهدة بين أيدينا. وبعد أن يتمّ ذلك يُطبق المنطق والتّجربة فمه ويقبع في الظّلام ولابدّ من اكتشاف عوامل أخرى.

قلنا بأنّه في حالة عدم تمكّن العلماء إجماعاً أو إجمالاً من الاعتماد والوثوق لأيّ سبب أو أسباب بالقضايا المشاهداتيّة فإنّه يمكنهم إخضاع هذه القضايا كما النّظريّات إلى الاختبار. وإذا لم يتمكّنوا من التّوصّل مجدّداً إلى إجماع بخصوص القضايا المشاهداتيّة الجديدة ولأيّ سبب أو أسباب وجعلوها أساساً لتحديد قيمة النّظريّات مورد الاختبار، ففي هذه الحالة يمكنهم تعريض هذه القضايا للاختبار كالنّظريّات. ومن الواضح أنّنا نواجه هنا تسلسلاً توقّف عنده بوبر وهو عبارة عن أنّه يمكن لهذه السّلسلة من التقهقر الاختباري الاستمرار دون توقّف، من دون أن يكون لأيّ منطق قدرة على إيقافها. فيصرّح بوبر:

> إنّ أيّ اختبار لنظريّة، سواء أدّى إلى تصويبها أو إبطالها، يجب أن يتوقّف على القضيّة البنيويّة الّتي قرّرنا قبولها. وإذا لم نتوصّل إلى أيّ قرار، ولم نقبل بالقضيّة البنيويّة، فسوف لا يصل الاختبار في هذه الحالة إلى أيّ نهايّة. ولكن حسب الرّؤية المنطقيّة، والضعيفة فإنّنا لا نكون مجبرين في أيّ حال من الأحوال على التوقّف على قضية بنيويّة خاصّة، أو أن ندع الاختبار بشكل تام. لأنّ كلّ قضيّة بنيويّة يمكنها بدورها أن تتعرّض للاختبار مجدّداً... وليس لهذا المسار أيّ نهاية طبيعيّة. إذن، فإذا أردنا أن يكون لاختبارنا نهايّة، فلا يوجد أيّ مفرّ سوى التوقّف على نقطة ما ونقول قد رضينا مضطرّين (١٩٥٩: ص ١٠٤).

إنّ بوبر بتصريحه من أنّه «لا توجد أيّ نهاية طبيعية، لهذا المسار»، يكشف عن تنبّهه لوجود التّسلسل، ويتحدّث عن ضرورة تقريرنا للقبول بالقضيّة البنيويّة.

و من المناسب هنا أن نسأل عن سبب تحدّث بوبر عن ضرورة تقريرنا للقبول بالقضيّة البنيويّة؟

والجواب، نيابة عن بوبر، هو كالتالي: لأنّ لا المنطق ولا التّجربة بإمكانهما وضع الأغلال في قدمي تلك السّلسلة التقهقريّة اللامتناهيّة للاختبارات، لإيقاف حركتها. ولكن لماذا؟

لأنّ دور المنطق يتلخّص بالقول بأنّ أحد الطّرفين صادق والآخر كاذب في حالة كون الافتراضات والمشاهدات ـ النّتاجات المنطقيّة والنّتاجات التّجربيّة ـ غير منسجمين، لكنّه لا يعيّن مطلقاً أيّهما الصّادق وأيّهما الكاذب؛ لأنّه ليس بمقدوره ذلك. ففي الواقع، ونظراً إلى أنّ هذه الافتراضات والمشاهدات غير متناقضة وإنّما متعارضة ليس إلّا، فليس لأحد الشكوى من وجود معضلة التّعارض هذه إلّا المنطق والمنطق وحده، لأنّه منطقيّاً توجد

إمكانيّة كذبهما معاً وأن توجد قضيّة مشاهداتيّة أخرى غير جاهزة فعلاً صادقة ! وعلى هذا، فمنطقنا لا يمكنه تقديم أيّ مساعدة في التّقرير بشأن جعل قضيّة مشاهداتيّة ما مبنائيّة وفي النّتيجة إيقاف التّسلسل. ولكن ما هو حال التّجربة؟

ممّا لا يحتاج إلى كثير تأمّل وتحليل هو أنّنا عرفنا بأنّ مهمّة التّجربة فقط وفقط وضع القضايا المشاهداتيّة بين أيدينا. فلا تستطيع التّجربة مطلقاً القفز فوق مستواها وتقول لنا بأنّ القضايا المشاهداتيّة صادقة أو كاذبة.

قد لاحظنا حتّى الآن لِمَ ليس للمنطق والتّجربة أيّ قدرة، في تقرير مبنائيّة القضايا المشاهداتيّة، وإيقاف التّسلسل ولِمَ يضطرّ بوبر للتحدّث عن ضرورة التقرير للقبول والتوافق على القضايا المشاهداتيّة. ولأجل أن لا يبقى أيّ مجال للشك والتّرديد يؤكّد بوبر:

«إنّ اختبار نظريّة ما من وجهة النُظر المنطقيّة، موكول بالقضايا المبنائيّة الّتي تعتمد مسألة قبولها أو رفضها بدورها على ما نقرّره نحن. وعلى هذا، **فالقرارات** هي الّتي تحدّد مصير النّظريّات» (١٩٥٩، ص ١٠٨؛ التّأكيدات من بوبر).

وبعد أن اتّضح أنّ قراراتنا هي الّتي تحدّد مصير النّظريّات، من المناسب أن نسأل ما المبنى الّذي نرتكز عليّه في اتّخاذ مثل هذه القرارات؟

النقطة الأولى الملفتة للنظر هي أنّه وكما صرّح نورود راسل هانسن والبحث الّذي جرى حول ثقافة العلم المعرّفي إثره، في كون القضايا المشاهداتيّة محمّلة بعبء النّظريّات على الدوام. وقد بيّن بوبر وبشكل جيّد الوجه الآخر لذّلك القول وهو أنّه:

«...لا يمكن تبرير القضايا المبنائيّة بواسطة تجاربنا الفوريّة. وإنّما، ومن خلال الرّؤية المنطقيّة، تُقبل بواسطة القيام بعمل؛ أي بواسطة قرار حرّ» (نفسه، ص ١٠٩).

فعلى هذا الأساس؛ إذا لم تُبرّر القضايا المشاهداتيّة بواسطة تجاربنا الإدراكيّة الذاتيّة، فكيف وعلى أيّ أساس باستطاعتنا أو يجب علينا انتخابها؟ وهنا، يفرّق بوبر بين إجابته وإجابة ذوي النّزعة التّوافقيّة بشكل لافت: فجواب بوبر على هذا السّؤال «نظير الجواب الّذي طرحه التّوافقيّون» (نفسه: ص ١٠٨). أي يقرّ بوبر بأنّنا لا نمتلك حيلة سوى التّوافق، كما قال به التّوافقيّون، لكنّ؛ هذا التّوافق والقرار، لا يعيّن بشكل فوريّ قبول القضايا العامّة (النّظريّات)، بل على العكس، فهو يعيّن قبول القضايا الجزئيّة ـ أي، القضايا المبنائيّة ـ (نفسه، ص ١٠٩).

يلاحظ أنّ بوبر، متنبّه، وبشكل ذكيّ لدخول نوع من التوافقيّة في العلم المنهجي ــ المعرفي الخاصّ به ويؤيّد بأنّه لا يمكننا التخلّص من التوافق إلّا إذا جرى هذا الأمر على القضايا المبنائيّة وليس على النّظريّات، بالشّكل الّذي يقول به التّوافقيّون المألوفون.

وإذا ما أصررنا على سؤالنا: فحسناً ! فنظراً إلى أنّ هذا العمل التّوافقيّ لا ينشأ في فراغ، فحول أيّ أشياء، أمور، طموحات، ميول أو حاجات نتوافق وعلى هذا، فمن اللّازم أن نستفسر عن الميول والطّموحات المقوّمة لقرارنا. وبوبر بدوره يعرف هذا الأمر جيّداً لأنّه يصرّح:

«إنّ هذا الانتخاب تحدّده إلى حدّ ما الملاحظات النفعيّة» (نفسه: ص ١٠٨).

وللأسف، فإنّ بوبر لم يوضّح مقصوده من «ملاحظات نفعيّة» في أيٍ من مواضع **منطق الاكتشاف العلميّ**، ولا في سائر مؤلّفاته.

ظنّي الرّاجح هو أنّ سبب عدم شرح بوبر الملاحظات النفعيّة هو أنّ تحديد الحدود والثغور في هذا المجال غير ممكن وغير ميسور. أي لا يمكن تحديد مثل هذه الملاحظات لجميع موارد قرارات القضايا المبنائيّة دفعة واحدة وبصورةٍ دائمة، لكن لماذا لا يمكن؟

لأنّ أمثال هذه الملاحظات، لا يمكن في معنى من المعاني إحصاؤها؛ أوّلاً، ولا يوجد لدينا أيّ معيار وملاك ولا يمكن أن يكون ليقول لنا أيّ ملاحظات جائزة وأيّها غير جائزة وغير صائبة ثانياً:

وبعبارة أخرى، يمكن لأيّ مجموعة وحيدة من ميول وطموحات إنسان أو مجموعة من النّاس، أن تؤدّي إلى اتّخاذ قرار وانتخاب خاصّ، وأنّ الملاحظات النفعيّة، الّتي اتّضح تبعيّتها لميولنا وطموحاتنا، يمكنها نظراً لكثرة وعدم إمكان إحصاء ميولنا وطموحاتنا، أن تكون كثيرة وغير محدودة. فخلاصة الحديث، هو أنّ **الّذي يقيّم ويقدّر الملاحظات النفعيّة، هو ميولنا وطموحاتنا، وبما أنّه لا يمكن إحصاء هذه الميول والطّموحات فلا يمكن تحديد وتعيين تلك الملاحظات.**

لكنّ حديث بوبر، يتضمّن قيداً جديراً بالبحث والنقل. فبوبر يرجع انتخاب القضايا المشاهداتيّة المبنائيّة «بدرجة ما» إلى الملاحظات النفعيّة. وهذا يعني، وجود نوع آخر من الملاحظات (غير النفعية) والّتي من خلال ضمّها إلى الملاحظات النفعيّة يتحدّد قرارنا بشكلٍ كامل. وينبغي أن أقول ثانية بأنّ بوبر لا يتعرّض مطلقاً لشرح وتفصيل الملاحظات غير النفعيّة لا في **منطق الاكتشاف العلميّ**، ولا أيٍ من مؤلّفاته الأخرى. فهو بعد الإشارة إلى قيام

التوافقيّين بجعل انتخاب القضايا العامّة طبقاً لاصالة سذاجتهم، يذكّر بأنّ فهمه للسّذاجة يختلف كثيراً عن فهم التّوافقيّون لها، ولكنّه على أيّ حال، لا يحدّد أبداً فيما إذا كانت السّذاجة تمثّل جزءاً من الملاحظات النّفعيّة ذاتها، أو جزءاً من الملاحظات غير النّفعيّة. فمن وجهة نظري، أنّ ما يبعث على السّرور أنّ بوبر ملتفت إلى أنّ إدراكه للسّذاجة، يختلف كثيراً عن إدراك التوافقيّين لها. ولكن لِمَ السّرور؟

لأنّ تنبّه بوبر هذا، يمكّنه من التقدّم خطوة إلى الأمام، ويذكّر بأنّ معياراً نظير السّذاجة، بتبعيّته للميول والطّموحات، لا يضمّن أبداً أن يكون له تصوّر وفهم مشترك، وأنّ إطلاقه يتمّ بشكل متساوٍ، بمجرّد الانتخاب؛ وهذا يعني، **ليس الفهم أو التصوّر وحده بأيّ مقدار كان هو من قبيل الإفادة، الدّقّة، الجمال، قابليّة البيان، كفاءة التّجربة، وغيره، لا يكون واحداً إلزاماً، وإنّما حتّى أنّ إطلاق واستخدام ذلك المقدار، يمكنه أيضاً أن يتمّ بشكل مختلف ومن قِبل أشخاص مختلفين، ويمكنه أيضاً أن يكون مختلفاً في أزمنة وظروف مختلفة بواسطةِ شخصٍ واحد.**

ويصرّح بوبر حول مصير النّظريّات بما يلي: «*يبدو لي، أنّ ما يقرر مصير نظريّة ما في نهاية الأمر هو ما يسفر عنه الاختبار من نتيجة؛ أي،* **التوافق** *حول القضايا المبنائيّة*» (نفسه: ص ١٠٩؛ التّأكيد مضاف).

يلاحظ بأنّ مصير النّظريّات يرتبط بنتيجة الاختبارات، وأنّ نتيجة الاختبارات أيضاً موكول إلى «**التوافق**» الّذي نتوصّل نحن العلماء إليه حول القضايا المبنائيّة. وما يلعب دوراً في هذا الاتّفاق والقرار الجمعي حول القضايا المبنائيّة ــ حسب بيان بوبر المهمّ والملتوي ــ هو عبارة عن «الملاحظات النفعيّة»، وكما وضّحنا في تحليلنا، بعضاً من الملاحظات غير النّفعيّة.

ومن الطّبيعيّ أن يكون بوبر غير مرتاح جدّاً لهذا الوضع، لأنّه كان ابتدأ نظريّته الميثولوجيّة بهذا الوعد والأمل من أنّ إبطال النّظريّات العلميّة يتمّ في النّهاية من خلال الاستعانة بجناحيها الرئيسين القديرين والغير القابلين للخطأ؛ المنطق والتّجربة، وأنّ المعرفة العلمية ستتطوّر نتيجة هكذا عمليّة ميثولوجيّة متقنة ولا يتطرّق إليها الخلل من خلال نفي ورفض النّظريّات الكاذبة. ولكن في متابعة لوازم ولواحق نظريّته في العلم المنهجي ــ المعرفي ينتهي إلى أنّ اختلافه مع التّوافقيّين المألوفين يتمثّل فقط في مقام وموقف التّوافق:

فالتّوافقيّون يتوافقون في مستوى القضايا العامّة وهو في مستوى القضايا الجزئيّة. ولكنّه ولأجل أن يعطى هذا الاختلاف أهمّية قصوى وفي غضون ذلك يخفّف بنحو ما من دور المجتمع العلمي والقرار الإجماعي للعلماء بل يلغيه، يتعرّض مرّة أخرى إلى كيفيّة الانتخاب والعوامل المؤثّرة في قبول القضايا المبنائيّة:

> إنّي، واتّفاقاً مع التّوافقيين، اعتقد بأنّ انتخاب أيّ نظريّة هو مسألة علميّة. لكنّ هذا الانتخاب بالنّسبة لي يتحدّد بنحوٍ حاسمٍ من قبل تطبيق النّظريّة وقبول القضايا المبنائيّة في ارتباطها بهذا التّطبيق، في حال أنّ بواعث علم الجمال، تكون هي الحاسمة بالنّسبة إلى التّوافقيّين (نفسه؛ ص ١٠٩؛ التّأكيد مضاف).

فأن تكون بواعث علم الجمال هي الحاسمة بالنّسبة إلى التّوافقيّين، فهذا ما لا نفهمه، وإنّ بوبر وللأسف لا يستشهد بأدلّته ولا أنّه، يوضّح نيابة عن التّوافقيين ما هو المقصود من بواعث علم الجمال.

ولكن إذا عرفنا بأنّ السّذاجة ـ الّتي أكثر ما كان ينسبها بوبر إلى التوافقيّين ـ هي من جملة هذه البواعث، ففي هذه الحالة فإنّ بوبر يلزم نفسه بهذه العقيدة، مع كون إدراكه ـ حسب ادّعاء بوبر نفسه ـ يختلف عن إدراك التوافقيّين. وبغض النّظر عن موقف التّوافقيين، فإنّ ما له أهميّة قصوى هو أن نلتفت إلى أنّ انتخاب النّظريّات حين الاختبار، لا يكون أمراً منطقيّاً ولا أمراً تجريبيّاً، بل غاية ما هنالك أنّه أمر عمليّ. وأنّ إيضاحات بوبر حول انتخاب النّظريّة لا تقللّ وللأسف من الجانب البراغماتي لانتخابه. لأنّ انتخابه يتمّ في نهاية الأمر بواسطة «استخدام» النّظريّة و«قبول» القضايا المبنائيّة.

ونسأله: ما معنى «استخدام» النّظريّة وما هو مدلولها؟ وإضافةً، لـ«قبول» القضايا المبنائيّة، ما هي العوامل والملاحظات الّتي تستلزمها؟

فهذان السؤالان الأساسيّان جدّاً والحاسمان لا نعثر على أيّ جواب عنهما في أيٍّ من آثار بوبر. ويبدو أنّه لا يلزمنا كثير تحليل وتأمّل كي نعلم بأنّ النّظريّات لا يكون قد فُرغ منها في الملكوت ولا في ميدان ملائكة السماء، وأيضاً، أنّ قبول القضايا المبنائيّة لا يتمّ من قبل الجن أو الملائكة. فإنّ مجتمع العلماء في كلا الموردين هو الّذي يقرّر وبناءً على ميوله وطموحاته المتزايدة والمتغيرة؛ أين وبأيّ قصد وحاجة يؤسّس نظريّة أو أيّ قضايا أو أيٍّ من ميوله وطموحاته يجعلها أساساً للاختبار ويتمّ الإجماع بشأنها.

إنّ ما هو واضح ويعترف به بوبر أيضاً، هو أنّ اختبار النّظريّات، أمر عمليّ في أشدّ مراحلها ومواقفها حساسيّة وأكثرها حسماً وأنّ المنطق والتّجربة لا يمارس أيّ دور فيها.

والآن ونظراً لهذا البحث الشّائك، نعود إلى موضوعنا الأساسي ونسأل: ألا يمكن لمجموعة ميول وطموحات مجتمع العلماء ذات الأبعاد والتّعقيدات الاستقاء والتّغذي من العيون العميقة والفوّارة للكلام الإلهي وتعاليم الأنبياء والأوصياء؟ وألا تقوم التّعاليم الإلهيّة، تبعاً لذلك، بدور مهمّ جدّاً في تأسيس العلوم الطّبيعيّة والاجتماعية(١).[1]

دور القيم الدّينيةّ في المعيار التّمييزي للمعارف

المورد الآخر الّذي أريد الخوض في بحثه، يتعلّق كذلك بالعلم المعرفي لبوبر. فكما نعلم أنّ بوبر يقترح جعل قابليّة النّقض بمثابة التّوافق لتمييز العلم من غير العلم أو شبه العلم. ووفقاً لهذا الاقتراح، فإنّ قابليّة النّقض، في أبسط بيان وأكثره اختصاراً، هي عبارة عن: الإمكان المنطقي لإبطال نظريّة ما تجربيّاً. ولا يسمح لنا الوضع هنا لطرح ونقد رؤية بوبر حول الأهمّية الكبيرة جدّاً لمعيار التّمييز في العلم المعرفي. إضافة، إلى أنّنا لا نريد بحث ودراسة الهبوط الشّديد لاعتقاد بعض فلاسفة العلم المعاصرين الّذين يقولون بأهمّية معيار التّمييز أو أنّ عرض مثل هذا المعيار لا أهمّية له منذ البدايّة. فالّذي يهمّ غايتنا هو إذعان بوبر الصّريح بأنّ:

> معيار تمييزنا يجب أن يكون **الاقتراح من ناحية الموافقة أو التّوافق**. فمن الممكن أن تختلف الرؤى حول الميزان المناسب والكافي لمثل هذا التّوافق،؛ وأنّ البحث المعقول حول هذه المسائل تكون ممكنة فقط في أوساط الأفراد الّذي لدّيهم هدف مشترك. وبالطّبع، فإنّ انتخاب الهدّف يتعلّق أخيراً بقرار الأفراد، القرار الّذي يفوق نطاق التأمّلات المعقولة (بوبر، ١٩٥٩، ص ١٣٧؛ التّأكيدات من بوبر).

ثمّ يتعرّض إلى ما يمكن أن يفهمه الأفراد على اختلافهم من هذا الهدف ويقول بأنّه يمكن لهذا الهدف أن يكون مختلفاً جدّاً للأفراد المختلفين. وما يلفت النّظر هذه النقطة وهي أنّه لا يسعى مطلقاً لتبرير هدفه المقصود. إضافة إلى أنّه في الأساس ينكر استطاعة هدفه المقصود أن يكون صادقاً أو متضمّناً جوهر العلم المعرفي وأن يبرّره (نفسه، ص ٣٨).

---

١. ر.ك. : ملاحظة رقم(٣).

ويرى بوبر بأنّ النّموذج الأعلى للعلم يتمثّل في نظريّة انشتاين، وليس في نظريّات ماركس. فرويد وادلر. والسّؤال الّذي يُطرح هنا هو ما هي القيم والميول الّتي تّدخلّت في هذا الانتخاب؟ فبوبر يعرض معياره التّمييزي لوضع فاصلة فيما بين العلم ـ الّذي يظهر نموذجه الأعلى في نظريّة انشتاين حسب رأيه ـ وغير العلم ـ أمثال نظريات ماركس وفرويد وادلر حسب رأيه ـ ولهذا السّبب يعترف بوبر وبشجاعة بأنّ معياره التّمايزي هو التّوافق لإلغاء هذا التّمايز. وبعبارة أخرى، إنّ المسألة ليست هي أنّ العلم له جوهر يختلف عن جوهر وماهية شبه العلم أو غير العلم، كي يسعى بوبر لإراءة هذه الماهيّات والجواهر المختلفة. بل إنّ ذلك مجرّد تنظيم توافقي متعارف يمكن للعلماء والفلاسفة القيام به. فالمعيار التّمييزي لبوبر هو أمر توافقي باعترافه هو، كجميع التّوافقات الّتي يضعها ويجعلها النّاس، تهدف إلى خدمة هدف أو عدّة أهداف، ولا تحتاج إلى تحليل أكثر من أنّ هذه الأهداف بدورها وليدة ونتاج ميولنا وطموحاتنا. فبوبر يعرف ذلك جيداً لأنّه يعّلن بصرّاحة:

> إنّي أوافق وبلا ضغوط بأنّي قد وُجّهت من قبَل أحكامي القيميّة وميولي وسلائقي لأن يتحقّق اقتراحي (نفسه، ص ٣٨).

إنّ كلام بوبر على درجة من الوضوح والصراحة لا نحتاج معها لأيّ تفسير وإستنباطات قريبة أو بعيدة. ولأجل هذا، فالفائدة الّتي نراها هنا هي القيام بعرض مواقف وبحوث هذا القسم:

أوّلاً، إنّ معيار تمييز العلم عن غير العلم، هو أمر توافقي.

ثانياً، إنّ المعيار التّوافقي للتمييز، يخدم ويتبّع الهدف أو الأهداف الّتي نتابعها نحن النّاس ـ أعمّ من العالِم وغير العالِم ـ في تمييز المعارف.

ثالثاً، إنّ انتخاب ونيل الأهداف، منوط بقرار الأفراد، القرار الّذي لا يخضع للبحث والتّحليل المعقول.

ورابعاً، وأنّ أهدافنا، بدورها، وليدة ونتاج مجموعة متعدّدة وأبعاديّة من ميولنا وطموحاتنا.

وعلى هذا، أودّ أن أسأل، ألا يمكن لتعاليم الأنبياء والأولياء الإلهيّين تحديد وتقدير أهدافنا من خلال تقويم ميولنا وطموحاتنا؟ ألا يمكن للتعاليم الإلهيّة أن يكون لها دور تقويمي وتقديري في تمييز بعض المعارف عن البعض الآخر وذلك في معيارنا التوافقي بخصوص تمييز العلم عن غير العلم أو شبه العلم ـ بغضّ النّظر عن ماهيّة المعيار الافتراضي، طبيعية المسألة تحكي عن نوع من التّعظيم والتكريم والتّرجيح للعلم أي نوع من النزعة

العلميّة الّتي يكون لتمييز قسم من المعارف من القسم الآخر دور تقويمي وتقديري ـ أي، أن تقول لنا أيّ المعارف ينبغي فصلها عن غيرها وحسب أيّ معيار ينبغي أن يتجسّد هذا التّمييز. وعلى هذا، ألا يمكن بناءً على هذا الملاك، ملاك النّفع والضّرر المراد لهذه الحجج الإلهيّة، اقتراح معيار التّمييز والاستعانة به لتنظيم المعارف؟

القيم والرّؤى الدّينية باعتبارها أركاناً للعلوم الإنسانيّة والإجتماعيّة

المورد الآخر الّذي أودّ بحثه، يرتبط بمجالات العلوم السّياسيّة، الاقتصاد، علم النّفس، علم الاجتماع، الفلسفة السّياسيّة، وفلسفة الحقوق. ففي عقيدتي أنّ جميع التّنظيرات الجزئيّة والرئيسة في العلوم الإنسانيّة والإجتماعيّة، ترتكز على ركنين رئيسين في تحليلها النّهائي: أحدهما ماهيّة الإنسان والآخر ماهيّة سعادة وكمال الإنسان. ومن المؤكّد أنّه من الممكن عدم قيام المنظّرين ببيان مواقفهم بشأن هذين السّؤالين بشكل صريح، ولكنّنا عندما نطالع مدوّناتهم بدقّة، فإنّنا نواجه موارد تتضمّن إدراكات لماهيّة الإنسان وسعادته. فيقولون مثلاً: «من المعلوم أنّ الإنسان...»، «إلّا أن يصير الإنسان...» وموارد آخرى من هذا القبيل. فمن الواضح أنّه تقبع خلف أمثال هذه الإشارات، نظريّة أو فهم للإنسان. فالكلام لا يدور حول صدق أو كذب مثل هذه التّصريحات أو الإدراكات، بل إنّ جميع النّظريّات المطروحة في مجالات العلوم الإنسانيّة والإجتماعيّة، ترتكز على هاتين الرّؤيتين لتعريف الإنسان ويمكن أيضاً تفسير اختلاف النّظريّات بناءً على اختلاف هاتين النّظرتين. فعلى سبيل المثال، عندما يتحدّث جان ستيوارت مل عن الحرّية غير المحدودة وغير المقيدة في المجال الشّخصي. فإنّما يعبّر ذلك في الواقع عن وجود إدراك لماهية وكيفية الإنسان وإدراك لسعادته وكماله في ذهنه. فإنّ جميع الاستعدادات والتّنظيمات الّتي يوحي بها المنظّرين بشكل مباشر أو العادات الّتي تستبطنها نظرياتهم، هي في الحقيقة آلات وأدوات لنقل الإنسان من موقعه الّذي هو فيه إلى الموضع الّذي ينبغي أن يكون فيه، إلى موقع يكون فيه سعيداً ومبتهجاً في تصوّره. فلم يتوصّل الفلاسفة السّياسيّون والاجتماعيّون وعلماء الإنسان منذ ما قبل السّقراطيّين وحتّى الآن إلى إجماع في مجال ماهيّة الإنسان وسعادته وشقائه وحتّى يمكن الإقرار بعدم وجود إطار في آراء المفكّرين والفلاسفة للوصول إلى مثل هذا الإجماع. ونكرّر سؤالنا ثانية: هل أنّ الموقع الّذي يستطيع الدّين والقيم والرّؤي الدّينيّة أن تلعب دوراً رئيساً جداً فيه

لتأسيس العلوم الإنسانيّة والإجتماعيّة، غير موجود؟ أفلا تستطيع التّعاليم الإلهيّة في رؤية تتجاوز فيه النّظرة التأريخيّة والإنسانية والإجتماعيّة، وبعبارة كِلاي تري، في صورة خالية من الميول والقيم والرّؤي البشريّة صنيعة التأريخ وصنيعة المجتمع؛ من احتواء الرّكنين الرّكينّين والمقوّمين لجميع العلوم الإنسانيّة والاجتماعية وإنهاء هذا الجدال البنيوي الّذي يبدو أنّه لا نهاية له؟

القيم والرّؤي الدّينية، العناصر الضّروريّة للتنظير في العلوم الإجتماعيّة

البحث التّالي نتابعه مع فلسفة هيوم. كان هيوم يعتقد بأنّ الأحكام الأخلاقيّة خارجة عن مسؤولية العقل البشري وأنّ العواطف والأحاسيس تلعب دوراً حاسماً في الأحكام الأخلاقيّة. ففي رأيه، أنّ أكثر الأحاسيس أساسية للحياة الإجتماعيّة، هو إحساس «التّعاطف». ففي اعتقاد هيوم، أنّ هذا الإحساس هو الوجه المميّز للطبيعة الإنسانيّة وأنّ جميع النّاس يتمتّعون بهذا الإحساس. ومن جانب آخر فقد طرح هيوم في بحث فلسفته الأخلاقيّة هذه الرّؤية وهي أنّه عندما ننظر وبشكل عامّ ودون اعتناء بالميول الخاصة إلى خصلة ما، فإنّه يتولّد لدينا إحساس أخلاقي نصفها من خلاله بالخير أو الشّر. ثم يذكّر هيوم بأنّ إحساس التّعاطف هذا والّذي يبلور أحكامنا الأخلاقيّة، يقع تحت تأثير أنواع من الظّروف والأوضاع المحلّية. فمثلاً أن إحساس التّعاطف بالنّسبة إلى الأقرباء والأصدقاء يكون أقوى منه بالنّسبة إلى غيرهم. ويصرّح هيوم في كتابه الخالد، *بحث حول الإدراك الإنساني وأصول الأخلاق*:

> إنّ التّعاطف مع الآخرين، أضعف جدّاً من الميل الموجود فينا نسبة إلى أنفسنا. وأنّ التّعاطف مع الأشخاص الّذين هم بعيدين عنّا، أشدّ ضعفاً من التّعاطف نسبة إلى الأفراد القريبين والمرتبطين بنا. ولكن لهذا السّبب ذاته، يكون من الضّروري لنا أن نغضّ الطّرف عن جميع هذه الاختلافات وأن نجعل أحاسيسنا أكثر عموميّة واجتماعيّة كي تكون أحكامنا ومحاوراتنا هادئة حول خصال النّاس (١٧٧٧/١٩٧٥، ص ٢٢٩).

إنّ هذا النّوع من معرفة الإنسان يصبح أساساً للفكر والفلسفة السّياسيّة لهيوم. وبتعبير آخر، أنّ لهيوم فهماً خاصّاً لماهيّة الإنسان وعلى أساس هذا الفهم الفلسفي الخاصّ ومع الأخذ بنظر الاعتبار اتّجاه خاصّ في فلسفة الأخلاق، يستنتج بأنّه يجب إلقاء القرب والبعد جانباً عند حكمنا على الأشياء.

إنّ المسألة الأولى الّتي تخطر في الذّهن بعد التأمّل والدقّة وتحليل هذا الكلام هي أنّ هيوم وبعد بحث داخلي وتأمّل ذكي في نفسه والآخرين، يصل إلى هذه النّتيجة من أنّ إحساس التّعاطف، يتأثّر بشدّة بعوامل أمثال المعارف والأقرباء. ويستنتج هيوم في إثر ذلك بأنّه لا يمكن إقامة نظام اجتماعي وسياسي على أساس هذا الإحساس. ويلتجأ هيوم أخيراً ودون طرح دليل وحجّة، إلى إذن ووصية مبنائية تتعارض بوضوح مع نظرته التّجربيّة.

ونستطيع أن نسأل هيوم لماذا يجب أن نغضّ الطّرف عن هذا الإحساس؟ فمن أين أتى هيوم (الّذي كان معتقداً بأنّه لا يمكن استنتاج «يجب» من «موجود») بيجب هذه؟ ولا يوجد أيّ دليل لهذا الاستنتاج في آثار هيوم وينبغي الإقرار بأنّه لا يمكن تصوّر أيّ دليل أيضاً في إطار نزعة هيوم التّجربيّة. فهيوم ولأجل الوصول إلى النّتيجة الّتي يريدها يستعين بنوع من التقييميّة؛ يبدو لي، أنّه لا مفرّ لأيّ فيلسوف آخر يوضع في موقع اجتماعي وسياسي من أن يلتجأ إلى اختراع قيم خاصّة.

ويرتبط حديثي بصنّاع العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة. فإنّ هؤلاء قد قطعوا ارتباطهم بالوحي في القرن الثّامن والتّاسع عشر، وأُجبروا أثر ذلك على ابتداع قيم جديدة في تنظيراتهم فعلى سبيل المثال، إنّ هيوم الّذي يُلغي الوحي في تجربيّته لا حيلة له للتنظير في الفلسفة السّياسيّة سوى إدخال صنيعته أو صنيعة المجتمع من القيم أو القيم الموروثة وصنيعة التّأريخ؛ في نظريّته واستخدامها في المواقع الحسّاسة.

إذن وكما ذكرنا، يوجد تصوّر لماهية الإنسان وتصوّر أيضاً لسعادته وكماله في نظريّات العلوم الإنسانيّة والإجتماعيّة وعلى أساس هذين التّصوّرين اقترح المنظّرين أنظمة ومؤسّسات لانتقال الإنسان من وضعه الفعلي إلى الوضع المبتغي المرغوب.

ولنرى الآن كيف يمكن للدّين حلّ هذه المعضلة الفكريّة للإنسان؟ إنّ الآية الكريمة: ﴿يا أيها الّذين آمَنوُا كُونُوا قَوَّامِينَ بالقِسطِ شُهدَاءَ لله وَلَو عَلَى أنفُسِكُم أو الوَالدّين وَالأقرَبِينَ إن يكُن غَنيّاً أو فَقيراً فاللهُ أولَى بِهمَا فَلا تَتَّبِعُوا الهَوَى أن تَعدِلُوا وَإن تَلوا أو تُعرضُوا فإنَّ اللهَ كَانَ بِمَا تَعمَلُون خَبِيراً﴾[1] ناظرة بالضّبط إلى هذه

---

١. سورة النساء، الآية (١٣٥).

المعضلة من الإحساس بالتّعاطف مع الأقرباء والأصدقاء وتشير إلى طريقة الحلّ أيضاً بهذا الشّكل: «فاللهُ أولَى بِهمَا».

لكن ينبغي الالتفات إلى أنّ طريق الحلّ هذا يناسب من يعتقد بقول الله. أفليس بإمكان الدّين في مثل هذه المواقع تذليل مشكلة ومعضلة العلوم ولعب دور في تأسيسها؟

دور القيم والرّؤى الدّينيّة في تميز النّطاق الخصوصي والعمومي في مجال الحقوق

المبحث الآخر يدور حول «*دور الدّين في صناعة العلم*» ويرتبط بالفكر السّياسي. فإنّ أحد أصعب وأعصى مسائل ومعضلات هذا المجال، هو فصل المجال الشّخصي عن المجال العمومي. وأنّ أهمّية هذه المسألة تنبع من أنّنا وفي مقام التقنين يجب أن نعلم ما الدائرة الّتي ينبغي وضع قانون لها، فهل يمكن وضع القوانين للنطاق الشّخصي للأفراد أم أنّ وضع القوانين، يختصّ بالنطاق العمومي؟ وفي الحالة الثّانية، أين يقع الحدّ فيما بين النّطاق العمومي والشّخصي؟ **فهذه تعدّ من المسائل الحسّاسة جدّاً في مجال الفلسفة الحقوقية والفلسفة السّياسيّة**. ومن المحتمل أنّ يكون الّذين هم في موقع التقنين والعمل أقلّ ابتلاءً بمثل هذه المسألة ويؤدّون أعمالهم دون التفات لهذا المبنى النّظريّ.

ولكن إذا ما دقّقنا النّظر، نكتشف بأنّ أيّ قانون، وفي أيّ مكان من العالم، يرتكز على افتراض رئيسي يتمّ تحديد دائرة التقنين على ضوئه، وأنّ تحديد الدائرة هذه يرتكز أيضاً على تصوّر للحدود العموميّة والشّخصيّة. فإينما عُيّنت دائرة عموميّة، فللمشرّع الحقّ في وضع القانون، في حال أنّه لا يمكنه وضع قانون للدائرة الشّخصيّة.

وينبغي الآن النّظر في كيفيّة تشخيص الحريم الشّخصيّ والعمومي؟ وقد تعرّض **جان لاك**، أحد مؤسّسي اللّيبراليّة (أو أبوها بتعبير البعض) لهذا التّفكيك البنيوي. وبعد **جان لاك**، جاء **جان ستيورات مل** ليسعى وبشكل آخر للإجابة عن هذا السّؤال. واستمرّ هذا الّتيار حتّى يومنا هذا. وهنا نتحوّل صوب منتجي العلوم الإجتماعيّة ونخوض في تحليل هذه المسألة، فما هي المقدّمات الّتي رسموا على أساسها هذه الحدود؟

وبالطّبع فإنّه من الممكن أن يقول البعض بأنّ المعنى الشّخصي والعمومي واضح وبديهي. ويقول البعض بوجود نوعين من البديهيّات: أحدهما البديهي بالذّات (أو البديهي في نفسه) والآخر البديهي نسبة إلى مجموعة ومجتمع. فالبديهي بذاته، مثل قضيّة «الكلّ أكبر

من الجزء» فهذه القضيّة لها صدق تحليلي. أي ليس من اللّازم الذّهاب إلى الكلّيات والأجزاء لتحليل صدقها. فيكفي معرفة معنى الكلّ والجزء، عند ذاك يكون صدق هذه القضية محرزاً لنا. وإذا ما تأمّلنا هنا قليلاً سنفطن إلى أنّ البديهي في نفسه يعود إلينا أيضاً، يعني إلى الفئة والمجتمع الخاصّ. أي، أنّنا نستخدم مفهوم «الكلّ» بنحو يكون محمّلاً بالمفهوم والمدلول وكذلك مفهوم «الجزء» و«أكبر». وبعبارةٍ أخرى، أنّه لا يتوصّل كلّ شخص يواجه قضيّة «الكلّ أكبر من الجزء» إلى أنّها كذلك فالوحيد الّذي يؤيّدها ويصحّحها ويعدّها بديهيّة هو الّذي تعرّف سابقاً وبنحو خاصّ على كلّ واحدٍ من مفاهيم تلك القضيّة.

ونكتفي هنا بهذا المقدار ونتحوّل إلى البديهي نسبة إلى مجموعة أو مجتمع، مثل قضيّة «الشّمس تدور حول الأرض». فهذه القضيّة، كانت واضحة وبديهية، في مرحلة من الزّمان. أمّا مع تغيّر المجموعة والمجتمع، ومعهم، علماء الاجتماع والمتكلّمون والفلاسفة بمرور الزّمن، فمثل هذه البديهيّات تتعرّض للتغيير والتبدّل أيضاً. ولو كانت مفاهيم الشّخصي والعمومي، بزّعم البعض، من البديهيّات أيضاً، فسوف لا يؤدّي ذلك إلى حلّ عقدة مشكلتنا لأنّها إذا كانت من بديهيات النّوع الأوّل فستعود " إلينا "، أي مستخدمي هذه المفاهيم وأنّ "نا" هذه لم تتوصّل إلى أيّ فهم وتصوّر واحد لهذه المفاهيم حتّى اليوم أو نقول بشكل أصحّ: إنّ "نا" لم تتمكّن مطلقاً من استخدام هذه المفاهيم بشكل متماثل وبصورة دائمة. لكن إذا كانت من النّوع الثّاني من البديهيّات، فعندها يجب الإذعان بعدم وجود أيّ إجماع حولها على مرّ التّأريخ وفي مختلف المجتمعات. إذن فبالرّجوع إلى معنى لفظَي الخصوصي والعمومي، لا يمكن الإجابة عن هذا السّؤال.

وننتقل الآن إلى الأحاسيس الشّهوديّة (و بالطّبع ليس بمعنى الشّهود المستعمل في العرفان الإسلامي) لننظر هل من الممكن الإجابة عن هذا السّؤال بناءً عليها. يبدو لي أنّ الإحساس الشّهودي الّذي يستخدم في الفلسفة الجديدة وعلى الخصوص في الفلسفة التّحليلة، هو وليد ونتاج المجتمع الّذي نعيش فيه بشكل كامل وليس له أيّ نوعٍ من الملاكات والأدلّة النّظريّة. لذا فلا يمتلك طريق الحلّ هذا جواباً بهذا الخصوص.

فيكون من الواجب النّظر بنظرة أبعد إلى هذا المجال لتمييز الدّائرة الخصوصيّة عن العموميّة وأنّ هذه النّظرة لا يمكنها مطلقاً أن تكون خالية من الميول والقيم الجماعية أو

الفردية.[١] وعلى هذا، فقد توصّل كثير من العلماء السّياسين اليوم إلى هذه النّتيجة وهي أنّه لا مفرّ سوى أن يتمّ التّعرّض في كلّ زمان ومجتمع لتحديد الدّائرة الخصوصيّة والعموميّة على ضوء إجماع ممثلي ذلك المجتمع وأن نضع قوانينا على أساس هذا الإجماع، مع أنّ مثل هذا القرار ليس له أيّ داعم معرفتي وهو على الدّوام يكشف ويحقّق ميول وطموحات فئة خاصّة من المجتمع الّتي أوكلت إليها مهمّة تمييز هاتين الدّائرتين عن بعضهما البعض ومن هنا يمكنها على الدّوام، وعلى ضوء أنّها كاشفة أو محقّقة للميول والطّموحات الخّاصة، أن تناقش وتعارض ذلك. والسّؤال الّذي يطرح هنا، هو ألا يمكن دخول وحضور المعارف الدّينية المحمّلة بالقيم والرّؤى بشكل حاسم وفاصل في هذا المجال؟ فإذا لم يمكن على الإطلاق خلو النّاس من الميول والطّموحات فاتّبعوا ميولهم وطموحاتهم عند تمييزهم بين هاتين الدّائرتين، فستكون النّتيجة أنّ جميع التّمييزات منحازة، أفلا يمكن للأوامر والنّواهي الدّينية وتعاليم الأنبياء الإلهيّين أن تمكّننا من تلك النّظرة المتعالية العارية من الميول الفئويّة، الجنسيّة، القوميّة، العرقيّة، الوطنيّة والمدنيّة؟

الإجابة عن بعض المعوّقات المطروحة لدور الدّين التّقويمي في تركيبة العلوم

وأشير أخيراً إلى بعض النقاط الهامشية، ولكن المهمّة جداً:

يسأل البعض: ما هو المنهج الّذي يدخل به الدّين في صناعة العلوم؟ وبعبارة أخرى، ماهية ميثولوجيا تدخّل الدّين في العلم؟

للإجابة عن هذا السّؤال ينبغي التّصريح والتّأكيد على أنّه **ليس لعلماء وفلاسفة السّياسة والاجتماع، ميثولوجيا أساساً**. فهم ينتجون نظريّات تتّفق وطبائعهم وميولهم فحسب. ففلاسفة العلم لا يقومون بالكشف عن ميثولوجيا العلماء والفلاسفة وإنّما يقومون عادة بتجويزها لهم. وقليلاً ما تجد عالماً أو فيلسوفاً سياسيّاً ـ اجتماعياً يقول أو يمكنه أن يقول في ابتداء عمله أنّ ميثولوجيتي هي كذا وقام بممارسة التّنظير على ذلك الأساس. فالسّؤال عن ميثولوجيا حضور الدّين في صناعة العلم،

---

١. الاطّلاع أكثر علي هذه المعضلة البنيويّة جداً في الفلسفة السّياسيّة والحقوق، ر.ك.: اندرو لوين، *كتاب نظريّة الليبراليّة الديمقراطيّة*، الترجمة والتّعليق النقدي لسعيد زيبا كلام ٢٠٠١.

يمثّل أحد الترسّبات المتشدّدة والمتحجّرة المتخلّفة عن الفهم الوضعي ـ النّقضي في جامعاتنا وحوزاتنا.[١]

إحدى الموانع الأخرى الّتي تُطرح لتأسيس علم اجتماع ديني، ترتكز على التّمييز المزعوم فيما بين مجال وضع النّظريّات ومجال نقد النّظريّات. بهذا التّفصيل وهو أنّ، الدّين بإمكانه الحضور في مجال وضع النّظريّات العلميّة، ولكنّ نقد وتقييم النّظريّات لا يتمّ إلّا على أساس المنهج العلمي. وهذا الاعتقاد له جذور أيضاً في الفكر الوضعي والنّقضي فهذا التّمييز لم يُطرح إلّا من خلال هاتين النّظريّتين المندرستين للميثولوجيا، والّذي ليس له اليوم أيّ دور في فلسفة العلم، مع أنّه وللأسف نلاحظ وجود اعتقاد واهتمام طفيف غير موجّه به في جامعاتنا وحتّى حوزاتنا العلميّة، ولم يلاحظ بأنّ هذه الفكرة متعلّقة بخمسين سنة خلت ومنذ ذلك التّأريخ تعرّضت لنقود جادّة كثيرة. فعلى سبيل المثال، كنا قد أشرنا إلى أنّ بوبر ذاته يرى أيضاً وجود دور للقيم والرّؤى الثّقافية والاجتماعيّة في مقام النقد والتقييم. فالقضايا المبنائيّة لبوبر والّتي تتكفّل بإبطال أو بتعبير أفضل بتقييم النّظريّة لا يمكن أن نحصل عليها إلّا من خلال إجماع العلماء وهذا الإجماع بدوره له جذور في القيم والميول المتعلّقة بالمجتمع العلمي. وفي نظريّات ما بعد الوضعيّة ـ ما بعد النّقضيّة في فلسفة العلوم تمكّنت الميول والقيم الفردية والجمعيّة من إيجاد مكانة مهمّة لها في تقييم العلوم.

المعوّق الآخر الّذي طرح للحضور التّقويمي ـ لا التّزييني أو التّيمّني ـ للتعاليم الدّينية والثّقافيّة في تأسيس العلوم، هو أنّه إذا دخلت مثل هذه القيم في العلوم، فستقضي على موضوعيّة العلم. ولكن من الّذي قال بأنّ العلوم التّجريبيّة موضوعيّة، أو يجب أن تكون موضوعيّة؟ فإذا طالعنا بحوث العقود الثّلاثة الأخيرة في فلسفة العلم في المجلّات الدّوليّة، لاتّضح لنا وجود نقاشات جادّة في مفهوم الموضوعيّة. وللأسف، فنحن نكرّر وببساطة تامّة أنّ العلوم موضوعيّة ولذا لا يستطيع الدّين ولا ينبغي له أن يكون له دور فيها. إنّ مفاهيم الموضوعيّة والمعقوليّة الّتي استفيد منها وبكثرة في القرن الثّامن عشر وفي تيار الحركة التّنويرية، أضحت اليوم مورد تساؤل شديد. وقد واجه فلاسفة الغرب مشاكل كثيرة في مجال العمل والاستفادة من هذه المفاهيم، واضطرّوا إلى التّفكير وإعادة النّظر

---

١. ر.ك. : ملاحظة رقم(٤).

فيها. ونحن في هذا الموجز سعينا لكي يتّضح وعلى أساس شواهد من العلوم المختلفة بأنّ العلم وفي أيٍّ من معانيه غير محايد باللّحاظ القِيمي وأنّه قد تبلور وتقوّم لأجل تحقّق الميول والطّموحات الخاصّة.

أرجو أن أكون قد تمكّنت في هذا المجال الضّيق من توضيح كيف أنّ القيم والرّؤي الدّينية بإمكانها أن تلعب دوراً تقويمياً في صناعة العلوم. والشّواهد المؤيّدة لهذا الرّأي، لا تقتصر أبداً على الأمثلة الّتي عرضناها هنا. إذا كان لأحد إلمام وعن قرب بكلّ علم من العلوم الاجتماعية، وعلى الخصوص بتأريخ العلوم الإجتماعيّة، ودرس كيفيّة صناعة وطرح وعرض النّظريّات في تلك العلوم، فسيكتشف وبوضوح مذهل كيف أنّ الميول والطّموحات البنيويّة الفرديّة والإجتماعيّة قد قوّمت وأسّست العلوم المختلفة. والمعوّقات الّتي يطرحها أكثر الجامعيّين وبعض الحوزويّين باعتبارها موانع لحضور الدّين في ميدان العلوم، هي بقول ماكين تاير، لها جذور في أيديولوجية العلوم[1] وليدة أوربا القرن الثّامن عشر والتّاسع عشر وينبغي أن لا تقف هذه الأيديولوجية مانعاً بوجه جهود علماء فكر الوحي ــ في مواجهة علماء فكر الحداثة العلماني ــ في هذه الدّائرة الضّرورية.[2]

---

١. ماكين تاير يصرّح في مجال مفاهيم أمثال الصّدق والكذب والمعقوليّة والموضوعيّة «يبدو لي أنّ مفاهيم الصّدق والكذب والمعقوليّة والموضوعيّة لم تطرح على أنّها مفاهيم تقتصر على داخل العلوم وإنّما هي بمنزلة جزء من أيديولوجيّة العلوم، والموضوعيّة الأيديولوجيّة الّتي سيطرت أساساً على ثقافتنا منذ حركة التّنوير [القرن الثّامن عشر]» (١٩٨٨، ص ٢٤٠).

٢. ر.ك. : ملاحظة رقم (٥).

المصادر

القرآن الكريم

2. Carnap.R. (1966) An Introduction to the Philosophy of science (New York, Basic Books).

3. Carnap.R. (1963/1991) "Intellectual Autobiography", in P.A. Schilppced. The philosophy of Rudolf Carnap (lasalle, Iltinois, open Court).

4. Hume, D. (1777/1975) Enquiries conceming Human understanding and concerning the Principtes of Morals.
Third Edition by P.H. Nidditch (Oxford, Oxford University Press).

5- MacIntyre, A. (1988) "Pauel Discussion", in E. McMullinc (ed). construction and Consraint (?) (No tredame, Notredame Universify Press)

6. Popper, K.R. (1959/1980) The Logic of Scieutific Discovery (London, Hutchinson Co).

الملاحظات

١. إنّ السّيد الدّكتور زيبا كلام ومن خلال ذكره بعض الشّواهد كان في صدد إثبات أنّ القيم والاعتقادات الدّينيّة والفلسفيّة لها دخالة في الفعّاليّات العلميّة ولهذا السّبب يمكن الاستفادة أيضاً من قيمنا واعتقاداتنا الدّينية في نقد العلم الجديد وصناعة علم جديد. فالعلم الّذي نحصل عليه من خلال هذا الطّريق، ينسجم مع الدّين ويمكن إطلاق العلم الدّيني عليه.

وهنا لدينا بعض الملاحظات بخصوص رأي السّيد زيبا كلام:

أ) إنّه ومن خلال ذكره شواهد تجربيّة كان يحاول إثبات أنّ القيم والاعتقادات الدّينيّة الفلسفيّة لها دخالة في الفعّاليّات العلميّة. وبغض النّظر عن مبلغ اعتبار هذه الشّواهد (وسنشير

إليها في الملاحظات اللّاحقة) فإنّ منهج السّيد زيبا كلام يرتكز على الاستفادة من الاستقراء الّذي لا ينسجم مع نظرية علمه المعرفي.

ب) وعلى فرض إثبات مدّعى السّيد زيبا كلام، فإنّه لا يشير سوى إلى أنّ مثل هذه الدّخالة موجودة، ولكن على أيّ أساس تجوّز قابليّة، أو حتّى وجوب، الاستفادة من هذا الإمكان؟

ج) ولو صدر الإذن بالاستفادة من الاعتقادات والقيم الفلسفيّة والدّينية في الفعّاليات العلميّة، فإنّ مهمّة الدّكتور زيبا كلام ستتوقّف عند حدّ بيان العلم الدّيني؛ لأنّه لا يطرح أيّ حلّ وأسلوب للاستفادة من هذه القيم والرّؤى. أضف إلى ذلك، فإنّه يبدو ونظراً لمبنى العلم المعرفي المختار من قبل السّيد زيبا كلام، لا يمكن وتحت أيّ عنوان الحديث عن تفوّق العلم الدّيني نسبة إلى النّظريّات العلميّة الأخرى؛ لأنّ هذه العلوم لا تقبل القياس في مقابل بعضها البعض، وأنّ كلّ واحد منها يصف عالمه الخاص به.

د) وهناك نكات أيضاً في مورد الشّواهد الّتي استُفيد منها في مقالة السّيد زيبا كلام يمكن التّطرّق إليها. فتعبيره في أوّل المقالة يتمثّل في أنّه يريد دراسة مجالات مختلفة من العلوم، ويوضّح بأنّه هل أنّ هذه العلوم بحاجة إلى قيم وبعض ميول الإنسان؟ وهل هناك مجال لدخول وحضور الرّؤى والقيم الدّينيّة في هذه العلوم؟

ولكن يبدو أنّ تحليلاته غالباً ما تكون ناظرة إلى مباني وفلسفة العلوم، أو الفلسفة السّياسيّة والإجتماعيّة. ويصرّح السّيد زيبا كلام بخصوص ذلك في القسم الأخير لمقالته، ويقدّم «علماء وفلاسفة السّياسة والاجتماع» كمتعلّق لبحثه هناك. فلو كان بحث السّيد زيبا كلام ناظر إلى الفلسفة السّياسيّة والإجتماعيّة، لأمكن بشكل أسهل قبول تأثير القيم والرّؤى غير العلميّة في عرض الآراء الفلسفيّة، وأنّ المدارس السّياسيّة، الاقتصاديّة، الإجتماعيّة و... كانت وتكون مشحونه على الدّوام بالآراء الفلسفيّة القيميّة. وبما أنّ العلوم الإجتماعيّة والإنسانيّة تتبلور من خلال هذه المدارس، فباستطاعة هذه الآراء الفلسفيّة والقيميّة التدخّل وبشكل غير مباشر في الفعّاليّات العلميّة، ولكنّ هذا يختلف مع مبتغاه الّذي طرحه في بدء مقالته.

٢. ويحتمل أن يكون بحث كارنب أنسب شاهد من بين الشّواهد الّتي استند إليها السّيد زيبا كلام، لكن ينبغي أخذ نكتة بنظر الاعتبار في مجال بحث كارنب واستفادة السّيد زيبا كلام منه، وهي أنّنا حتّى لو قبلنا بأنّ «حضور العقائد الثّقافيّة هو حضور جادّ وحاسم في ميدان جميع العلوم التّجربيّة، وعلى الخصوص في مرحلتها التّقويميّة

والجينيّة» لكنّنا لا ينبغي إغفال أنّه إذا لم يؤخذ عامل ما بنظر الاعتبار في مرحلة الحدس وكان لهذا العامل تأثير حقيقي في وقوع الظّاهرة، فإنّ هذا العامل في النّهاية سيبرز نفسه في قالب حدوث عدم النّظم. وبعبارةٍ أخرى، لقد كان العلماء على الدّوام يواجهون مقاومة الحقيقة في مقابل الحدوس الخاطئة. وتأريخ العلم مليء بالموارد الّتي لم يؤخذ عامل ما في المرحلة الأولى للتنظير، ولكن بعد مدّة يضطرّ الباحث إلى حدس آخر حول وجود أو دور ذلك العامل إثر عدم حصول التّطابق بين التّوقّعات والنّتائج المختبريّة. وبعبارةٍ أخرى، إنّ الحدس والاختبار يسري في جميع مسار تبلور ونمو وتطوّر علم ما وليس أنّ الحدس الأوّلي يشكّل العمليّة الكلّيّة للعلم.

٣. أمّا بحث بوبر ففيهِ مجال للتأمّل من جهات متعدّدة:

أ) فكما يصرّح الدّكتور زيبا كلام بأنّ فلاسفة العلم التّجويزي، لا يدّعون الكشف عن طبيعة عمل العلماء، وإنّما هم في صدد التّرخيص في حلول معقولة لعمل العلماء. والنّتيجة الّتي يمكن استخلاصها من بحث بوبر في مجال معيار التّميز، هي أنّه إذا اعتقد أحد بكون ملاك معقوليّة العلم يقتصر على خصوص التّجربيّة والمنطقيّة، فسيكون مجبراً على القول بدور خاص لدخالة الميول والقيم الثّقافيّة والإجتماعيّة. إنّ امتياز بوبر في هذا البحث هو أنّه يطرح دور واضح لمثل هذه الدّخاله؛ لأنّه بدون أخذ هذا الدّور للمعرفة المنهجيّة وفي حال أنّنا نريد تجويز دخالة القيم في كلّ قسم من الفعّاليّات العلميّة، فسوف تُستبدل الفعّاليّات العلميّة إلى فعّاليّة أيديولوجيّة محضة، وسنشهد تكرار ظواهر ارتبط وقوعها بردّة فعل المعسكر الشّرقي، في مجال نظريّة النّسبيّة أو النّظريّة الجينيّة على سبيل المثال.

ب) إنّ انتهاء اتّجاه بوبر إلى بحث الاتّجاه التّوافقي يمكن تفسيره بشكلين: إمّا أن نقول بأنّ كلام بوبر صحيح ولا يمكن للعلم أن يدّعي معقوليّة متجاوزة للتّأريخ وللاجتماع ويكون على الدّوام مقيداً بالاتّجاه التّوافقي؛ وإمّا أن ندّعي بأنّ العلم يتميّز في الحقيقة بالمميّزات المذكورة، ولكنّ الملاك الاقتراحي لبوبر، لم يكن ملاكاً صحيحاً ولم يتمكّن من عرض معقوليّة العلم.

٤. لقد استفاد الدّكتور زيبا كلام في بحثه في باب علاقة القيم بالعلوم من آراء فلاسفة العلم، كي يبيّن بأنّ الاعتقادات الثّقافيّة والميول الشّخصيّة تلعب دوراً في الفعّاليّات العلميّة. ولكن إذ اعتمدنا بيانه في آخر المقالة من أنّ «*فلاسفة العلم لا يكشفون عن ميثولوجيا*

العلماء، بل عادةً ما يجوّزون ذلك» فحينذاك لا يمكن الحصول بسهولة على نتيجة من أقوال **كارنب** و**بوبر** (باعتبارهما فلاسفة العلم الوضعي والنّقضي، في أنّ كلاهما يتّبع فلسفة العلم التّجويزي) من أنّ استفادة العلماء من القيم والرّؤي الثّقافيّة والميول الشّخصيّة في فعّاليّاتهم العلميّة؛ هو لأنّهم وحسب تعبير السّيد **زيبا كلام** في مقام التجويز لا الوصف. أجل فإنَ تلك الفئة من فلاسفة العلم (أمثال **توماس كوهن**) الّتي تهتمّ بمباحث تأريخ العلم والعلم الاجتماعي للعلم، قد تطرّقت إلى لعب ملاكات أمثال الجمال، السّذاجة و... دور في قبول ورفض النّظريّات العلميّة وبما أنّ هذه الملاكات، ليس لها ضابطة منطقيّة وواضحة، فمن المتيقّن أنّ إعمال هذه الملاكات سيستلزم الاستفادة من الميول الثّقافيّة. ولهذا السّبب سيكون من الأنسب الرّجوع مباشرة إلى عمل العلماء لإثبات دخالة الاعتقادات غير العلميّة في الفعّاليّات العلميّة.[١]

٥. يُستنتج من آراء السّيد **زيبا كلام** ما صورته أنّه يعتقد بدخالة وتدخّل عوامل علم النّفس وعلم الاجتماع وبشكل تامّ في جميع مجالات الفعّاليّات العلميّة ولا يوجد أيّ مركز فوق تأريخي وفوق اجتماعي مستقلّ عن القيم والميول الفرديّة والجماعيّة لتقييم النّظريّات.

وفي حال صحّة هذا الاستنتاج يبدو بأنّه ليس لهذا الرّأي أيّ نتيجة سوى النّسبيّة. فبدون وجود ملاك معقول للحكم وترجيح نظريّة على أخرى، لا يمكن أن يكون هناك حوار معقول مع أحد وتوقّع قبول فكرة خاصة بشكل معقول. فإذا أُختير هذا المبنى، فلا وجه لعرض سبب لرد النّظريّة الوضعيّة لأنّها قد حازت في برهة من الزّمان على إجماع المجتمع العلمي ومادام مثل هذا الإجماع باقياً فسوف لا يسبّب قبولها باعتبارها مبنى في الفعّاليّات العلميّة أيّ مشاكل. المشكلة الرّئيسيّة هي أنّ اتّخاذ هذا الاتّجاه لا يُسقط العلم وفلسفات العلم عن الاعتبار فحسب، بل سيجعل مدّعيات المتدينين بخصوص تجاوز المعارف الدّينيّة الاجتماع والتّأريخ ومناظرتها للواقعيّة بلا أساس.

---

١. لقد تمّ إنجاز مثل هذه المطالعة الموردّية في تأريخ العلم في كتاب «ما يجب على الجميع أن يعرفه عن العلم» على سبيل المثال وقد قام السّيد زيبا كلام بتعريفة في إطار «كتاب في مقالة» وبعنوان «من ماهية العلم نحو كيفيّة العلم» في العدد ٣٤ من فصلية الحوزة والجامعة (ربيع ٢٠٠٣). ويبدو أنّ الكتاب المذكور كان أكثر نجاحاً في إثبات دعوى هذه المقالة.

العلم الدّيني أداة تطبيق الإسلام في العمل الاجتماعي

حوار مع حجّةالإسلام السّيد مهدي ميرباقري

س: لقد تأسّست في إطار بحث العلم الدّيني أو أسلمة العلوم مراكز عرضت اتّجاهاً إسلامياً على أنّه فلسفتها الوجوديّة لتدوين العلوم الإنسانيّة. وفي هامش هذا البحث العام دخلت أيضاً مباحث أخرى أمثال مفهوم، إمكان، وضرورة العلم الدّيني في مجال المسائل الفلسفيّة والكلاميّة. إنّ غايتنا من هذا الحوار هو دراسة الأعمال الّتي أنجزها مجمع *العلوم الإسلاميّة* خلال هذين العقدين والأسس والمقدّمات الّتي يقوم عليها ونرى أنّه من الواجب الابتداء ببسط الكلام في الهدف من طرح العلم الدّيني قبل أيّ شيء آخر ومن ثمّ النّظر في مدى نجاح هذا المجمع في هذا الاتّجاه. وفيما لو لم تتمكّنوا من إحراز نجاحات متقدّمة في هذا المجال ما هي المعوّقات الّتي حالت دون ذلك؟

ج: لم تكن الآراء الّتي طُرحت في مجال ضرورة العلم الدّيني خلال هذه العقود متماثلة وواحدة. فعلى سبيل المثال قد وضع مجمع *العلوم الإسلاميّة* قدمه في مجال طرح نظريّة العلم الدّيني بهدف التطبيق الكامل للإسلام عمليّاً. وقد جاءت هذه النّظرة في إثر الإنجازات الملموسة والدّور الفعّال للدّين في ميدان الحياة الإجتماعيّة وأنّ تحقيق مثل هذا الهدف يفرض أن يكون لدينا علم ديني. فبحثنا هو أنّ تطبيق الإسلام يحتاج إلى مفاهيم تطبيقيّة فإذا ما فصلت العلاقة المبدئيّة لهذه المفاهيم عن الدّين، فلا يمكن لهذه المفاهيم أن تصبّ في خدمة الأهداف الدّينيّة. فمثل هذه المفاهيم التّطبيقيّة تعدّ طريقاً لتحقّق الدّين في الواقع

الاجتماعي وهذا يفرض أن يكون لها نوع من الارتباط المنطقي مع الدّين. فهذه الضّرورة أرغمتنا على السعى لإنتاج علم ديني كي نستطيع أن نصل إلى التّطبيق الحقيقي للدّين في المجتمع وإيصال الحضارة الإسلاميّة إلى منصّة الظّهور على أساسه.

الثّورة السّياسيّة والثّورة الثّقافيّة مقدّمتان ضروريّتان للوصول إلى العلم الدّيني

أمّا مدى نجاح هذه الضّرورة وهذا الهدف فهذا يرتبط بماهيّة مفهومنا عن النّجاح. وكيف نحدّده؟ ففي رأينا ولأجل تحقيق هذا الهدف (الكشف عن المفاهيم التّطبيقيّة وتأسيس العلم الدّيني) يجب قطع طريق طويل وتوفير مستلزمات تحقّقه أيضاً للوصول إلى نتيجة ليمكن تقييم مدى نجاحه. ففي رأي مجمعنا، أنّ إحدى مستلزمات تحقّق هذا الهدف، هو قيام ثورة ثقافيّة. وبعبارةٍ أخرى إنّ هذا الهدف لا يمكن تحقيقه إلّا من خلال ثورة ثقافيّة كبيرة. وقبل حدوث الثّورة الثّقافيّة يجب التّمهيد لها في المجالين الفردي والاجتماعي وإعداد الأسس الكفيلة لتحقيقها كي تتوفّر الأرضيّة المناسبة لها. ومن جهة أخرى إيجاد إحساس بضرورة تلك الثّورة الثّقافيّة وخلق الحاجة للتطوّر في المفاهيم التّطبيقيّة في المجتمع وتبعاً لذلك يحتاج تأسيس العلم الدّيني إلى ثورة سياسيّة أيضاً. فقبل حدوث ثورة سياسيّة عظيمة لا يمكن تحقيق مثل هذه الثّورة الثّقافيّة. ومن هنا فإنّ أرضيّة تحقّق ثورة ثقافيّة يعتمد على حدوث ثورة سياسيّة والّتي تأتي عقب تحقّق أهداف الدّين وكفاءة تطبيقه في المجال الاجتماعي.

وإنّ الثّورة الإسلاميّة الإيرانيّة في رأينا، هي ثورة سياسيّة ثقافيّة قد تحقّقت بمثل هذه الأهداف والغايات وتعتقد بضرورة حضور الدّين في الحياة البشريّة وأن يتمّ ذلك على مستوى العالم. فهذا النّظام السّياسي يعتقد بأنّ الدّين يُمكنه ويجب عليه التّدخل لتحديد العدالة السّياسيّة، الثّقافيّة والاقتصاديّة على المستويين الوطني والعالمي. وأنّ مجمعنا هذا يرى بأنّ تحقّق مثل هذه الثّورة العظيمة يمكن أن يكون ظهيراً للثورة الثّقافيّة العظيمة؛ لأنّ مثل هذه الثّورة تحتاج إلى سلسلة من العلوم والمفاهيم التطبيقيّة للوصول إلى أهدافها وغايتها كي تتمكّن من تهيئة الأرضيّة للتحقّق الخارجي للعلاقة فيما بين الأفكار والأهداف في المجال الاجتماعي. وعلى هذا فإنّ ضرورة ظهور ثورة ثقافيّة يعدّ من آثار الثّورة السّياسيّة وأداة لنجاحها وأنّ مرحلة ظهور مثل هذه الضّرورة (بالشّكل الاجتماعي) تتهيّأ أساساً عندما يبرز

التّعارض فيما بين رؤى الثّورة وآليات المديريّة العلميّة للمجتمع. فما لم يظهر التّعارض بين الرّؤي والقيم والآليات الثّقافيّة في المجتمع لا يمكن أن يتولّد شعور بضرورة القيام بتغيير ثقافي في المجال الاجتماعي. ولكنّ بروز هذا التّعارض لا يحصل إلّا بعد تجارب عديدة وطويلة. أي ينبغي ولأجل وصول ثورة سياسيّة إلى أهدافها. يعني وحسب الباثولوجيا[1] الإجتماعيّة والسّياسيّة عندما يصل المسؤولون والمجتمع عامّة إلى هذه النّتيجة وهي وجود مثل هذا التّعارض فعند ذاك تظهر ضرورة التّغيير الثّقافي في المجتمع. فعلى هذا الأساس نحن نعتقد بإنّه إذا حدثت ثورة سياسيّة فلأجل أن تبقى مستمرّة وأن تكون لها قابليّة على الاستمرار يجب أن تنتهي إلى ثورة ثقافيّة، لأنّ مثل هذه الثّورة ولأجل تحقيق متبنّياتها من الضّروري أن تنتج آليات ثقافيّة مناسبة. فالثّورة تعتمد على البواعث والميول الّتي تحدثها في أوساط المجتمع. فإذا كانت قابليّة هذه البواعث والميول عالية فستولّد عادة آليات تحقّق تلك المتبنّيات أيضاً. فعلى ضوء هذا، اعتقد أنّ الإجراءات الّتي اتّخذت على مدى هذين العقدين في مجال المسائل الثّقافيّة، كانت إجراءات إيجابيّة.

دعوى التّوصّل إلى فلسفة للعلم الدّيني باعتبارها مركزاً للتنسيق بين العلوم

س: إذن ففي رأيكم أنّه ينبغي ابتداءً حصول بواعث اجتماعيّة لإحداث ثورة ومن ثمّ السّعي وفي إطار تحقّق تلك البواعث باتّجاه قيام ثورة ثقافيّة كي تتمكّن هذه الثّورة الثّقافيّة من توليد مفاهيم تطبيقيّة مناسبة وتنتهي إلى ثورة علميّة تتمثّل بظهور العلم الدّيني. ولكن بما أنّ أيّ مقرّرات تطبيقيّة في مجال التّطوّر الثّقافي والاجتماعية ترتكز بدورها على نظريّة أو عدّة نظريّات علميّة، فلأجل تحقيق هذا المراد يجب ابتداءً إيجاد نظام علمي. فلهذا ينبغي عليكم لأجل إبراز مدى نجاحكم في هذا المشروع الّذي تتابعونه خلال هذين العقدين، عرض نظام منسجم من المفاهيم النّظريّة الّتي استحدثتموها والّتي استُخرجت من صميم النّظرة الدّينيّة من جهة، والّتي تمتلك قابلية بيان الظّواهر الإجتماعيّة من جهة أخرى ويمكنها إنتاج المفاهيم والنّظريّات التّطبيقيّة الّتي تبغيها هذه الثّورة في نهاية الأمر. وعلى هذا الأساس ولأجل تقييم مقدار النّجاح الّذي حقّقته جميع المراكز الّتي تعمل في هذا النّطاق ومن ضمنها مجمع

---

١. علم الأمراض (أسبابها وعلاجها)، «المعرّب».

العلوم الإسلاميّة، ينبغي النّظر في مدى اقترابها من قالب العلم الدّيني بميزاته الثّلاث الآنفة.

ج: في رأيي أنّه ولأجل أن يأخذ البحث منحاً منطقياً، ينبغي أوّلاً التّعرّض إلى ضرورة تأسيس العلم الدّيني لنرى هل توجد ضرورة فعلاً لهذه المسألة؟ وبعد بيان هذه الضّرورة، يجب النّظر في أين يقع مجال هذا العلم الدّيني؟ فهل أنّ مفهوم العلم الدّيني يشمل العلوم المحضة، العلوم التّجربيّة والعلوم الإنسانيّة بشكل متساو؟ ثمّ تصل النّوبة إلى طرح أسس تحقّق مثل هكذا هدف وهنا نصل عادة إلى النّقطة الّتي طرحتموها من أنّه يجب أن تكون لدينا نظريّة منسجمة تتميّز بالقدرة على التّحليل والتّفسير لتكون هذه النّظريّة قاعدة لإيجاد علم ديني.

إذن ولأجل مطالعة النّجاحات المنجزة في مجال العلم الدّيني، ينبغي القيام بدراسة وتقييم في مجالات مختلفة: النّجاح في مجال بيان ضرورة تحقّق العلم الدّيني، النجاح في مجال جمع المبادئ وأخيراً النجاح في مجال التّحقّق الواقعي للعلم الدّيني. فالسّؤال الّذي تفضّلتم بطرحه يرتبط بالمرحلة الثّالثة. ونحن في مجال المرحلة الأولى أثبتنا تهيّؤ ضرورة تحقّق وتأسيس العلم الدّيني. فكانت هذه مرحلة من النّجاح نالها المجمع أمّا في مجال الإجابة عن السّؤال الأوّل فقد سبق وأن عرضت توضيحات بخصوصه.

أمّا في المرحلة الثّانية فنحن ندّعي أيضاً الوصول إلى نجاحات في هذا المضمار. وبعبارةٍ أخرى، ففي مجال الأسس لتوليد مفاهيم ونظريّات دينيّة؛ نحن ندّعي أيضاً توليد مثل هذه الأسس. فالمجمع يدّعي حالياً إنتاج فلسفة عمليّة ترتكز على الأسس الدّينيّة من جهة وتمتلك القدرة على قيادة العلوم من جهةٍ أخرى، أي يمكنها الانتهاء إلى الفلسفات الجانبيّة (فلسفة المناهج). فنحن ندّعي أنّ الفلسفة العلميّة المعدّة يمكنها أن تجعل المناهج منسجمة وأن توجد الانسجام الّذي نبغيه في مجال توليد المعرفة الدّينيّة والعلميّة والإجرائيّة. ففلسفة المنهج هذه قد تمّ إنتاجها حسب رأينا وأنّ أساليبها العامّة قد أُنتجت أيضاً ونحن نعتقد بأنّ إنتاج فلسفة المنهج هذه أهمّ من إنتاج الفلسفة ذاتها والنّظريّات الفلسفيّة والعلميّة.

ولأجل إيضاح هذه المسألة ينبغي أن نشير إلى تأريخ الفلسفة والنّظريّات الفلسفيّة. فأنتم تلاحظون في تأريخ الفلسفة وجود فلاسفة أسّسوا نظاماً فلسفياً، ولكنّهم لم يتمكّنوا من أنتاج منطق يتناسب مع تلك الفلسفة ولذا لم ينجحوا ذلك النّجاح في تنمية مفاهيم نظريّاتهم. فما أنتجه مجمعنا خلال هذه العشرين سنة هو «فلسفة العمل الإسلاميّة» و «الصّيرورة

الفلسفيّة» وكذلك «منهج عام» بإمكانه أن يكون بنية تحتيّة للمناهج الخاصّة في المجالات الخصوصيّة. فكان النّجاح الّذي حقّقناه نجاحاً باهراً.

س: لكن كان هدفنا الأساسي كما أشرنا إليه في أوّل البحث هو إنتاج العلم الدّيني ومن الطّبيعيّ أنّ دراسة معيار النّجاح في تحقّق هذا الهدف لا يتمّ إلّا على أساس مقدار ما أُنتج من علم ديني. ومن الطّبيعيّ أنّه إذا كان بالإمكان الدّلالة على وجود نوع من العلاقة المنطقيّة وبالخصوص علاقة توليديّة أو علاقة عليّة فيما بين فلسفة العلم والعلوم المختلفة، فلعلّه يمكن القول حينها بأنّ نجاحاتكم في هاتين المرحلتين كانت نجاحات مقبولة في مجال مشروع تأسيس العلم الدّيني. ولكن هل من الصّحيح وجود علاقة توليديّة فيما بين المباحث المختلفة لفلسفة العلم ومواضيع أمثال ميثولوجيا العلوم وإنتاج العلم؟ إنّ الفلسفة العلميّة الّتي ظهرت في الغرب، كانت ترتبط عمليّاً بوصف وبيان عمل العلماء. أي أنّها من النّاحية المنطقيّة والعمليّة لم تكن فلسفة العلم ولا تكون؛ مقدّمة لتوليد العلم بواسطة العلماء. ففلاسفة العلم هم الّذين يصفون ويبيّنون عمل العلماء إثر إيجاد العلم بواسطة العلماء وبعد مراقبة عملهم. فإذا لم يتمكّن مجمعكم من أيجاد علاقة توليديّة فيما بين الفلسفة العلميّة والعلم الدّيني الّذي يستتبعها، فلا يمكن عندها ترقّب النّجاح في إتمام المرحلة الثّالثة على أساس النّجاح الّذي تمّ في المرحلتين الأوليين.

ج: يجب الالتفات إلى أنّه إذا أردتم الوصول إلى انسجام في شبكة اعتقاداتكم عن المسيرة التّكامليّة للمعنويّة في العالم، فأنتم مجبرون على الاستفادة من المنطق. فعندما لا يكون في نيّتنا تنظيم علمنا واعتقاداتنا، وبعبارةٍ أخرى، ليس لدينا قرار إدارة توليد الثّقافة والعلم في المجتمع كي يظهر ويعمل هذا العلم والمعرفة المولّدة على شكل شبكة منسجمة في المجالات المختلفة. ففي مثل هذه الظّروف، يمكن للعلماء المضي في تطوير العلم مع ما يواجهونه أحياناً من وقوع تعارضات أساسيّة فيما بينهم. ولكن إذا ما قرّرنا إيجاد وحدة منهجيّة وانسجام في توليد العلم والثّقافة، فسنكون مضطرّين عندها الوصول إلى شبكة أو نموذج يتمّ على أساسه إيجاد الانسجام المطلوب وإذا ما أردنا أن يكون هذا التّنظيم الانسجامي مطابقاً للتعاليم الدّينيّة، فينبغي أن يكون ذلك النّموذج نموذجاً دينيّاً بطبيعة الحال ويعتمد على الافتراضات الدّينيّة.

ومن جهة أخرى فعندما تدرسون ظاهرة قد حدثت في السّابق (مثل المعرفة العلميّة أو المعرفة الدّينيّة)، فيمكن أن تتوصّلوا إلى إطار وأساس يمكنه بيان مسير الحركة الصّحيحة

للآخرين بشكل واضح ويكون كفوءاً في تنمية الظّاهرة المقصودة. وفي توضيح آخر يمكن القول بإنّه يمكن في العلاقة المتبادلة فيما بين العلم وفلسفة العلم، أن تتكامل فلسفة العلم وتنمو وكذا العلم في أن يستفيد منها. ومن الطّبيعيّ أنّ قصدي ليس أنّ فلسفة العلم مقدّمة دائماً على العلم وأنّ لها علاقة توليديّة معه، وإنّما هو أنّ فلسفة العلم تتكامل بتفاعل الفلسفات الموجودة والعلم وتأريخ العلم من جانب، ويمكنها أن تكون أساساً للحركات العلميّة اللّاحقة من جانب آخر. وعلى هذا الأساس يمكنكم الاستفادة من فلسفة العلم باعتبارها عاملاً في تحقيق الانسجام بين بحوثكم. وعلى الخصوص في المرحلة الّتي تسعون فيها لإيجاد انسجام في شبكة معارفكم واعتقاداتكم والّتي يجب أن يكون لديكم نموذج لتوليد تلك الشّبكة وتوجيهها وفلسفة العلم تمتلك تلك القدرة والقابليّة الّتي بإمكانها إيجاد نوع من الانسجام فيما بين معارفكم.

عدم أفضليّة الارتباط المنطقي بين الدّين والعلم في الماضي

س: كيف جاءت فلسفة العلم هذه أو ميثولوجيا البحث العلمي؟ فهل هي ناظرة إلى علم ديني متحقّق؟ وبعبارةٍ أخرى، فهل أنتم تعتقدون بتحقّق العلم الدّيني في مقطع من تأريخ الفكر البشري أم بتحقّق العلم الإسلامي بشكل خاصّ في مقطع من تأريخ الإسلام وبعد مطالعة هذه العلوم سعيتم إلى الوصول إلى القواعد ومنهج البحث المستخدم فيها؟ أم أنّ عملكم قام على أساس مجرّد تصوّر لمفهوم العلم الدّيني أو العلم الإسلامي وسعيتم بعد ذلك لاستخراج المستلزمات والتبعات المنطقيّة لهذا المفهوم، والوصول إلى ميثولوجيا العلم الدّيني؟

ج: يمكن القول بنحو ما بأنّه لم يكن لدينا علم ديني بالمفهوم الدّقيق أبداً وهذا في حالة كون مرادكم من العلم، علوماً أمثال الطّب، النجوم، الرّياضيّات و... وفي رأينا أنّه حتّى في المرحلة الّتي تُذكر على أنّها عصر الحضارة الإسلاميّة، لم يكن لدينا علم ديني وإسلامي، لأنّه لم يثبت ارتباط منطقي فيما بين الدّين والعلم في تلك المرحلة. وبطبيعة الحال فقد كان لدينا علماء متّقون كثيرون كأطباء أو رياضيين أو... في تلك المرحلة، ولكنّ هذا لا يمثّل ارتباطاً منطقياً فيما بين العلم والدّين، لذا فلا نرى العلم الّذي أنتجوه أو اتّسع من خلالهم علماً دينيّاً. إلى درجة أنّي أعتقد بعدم وجود فلسفة إسلاميّة بمفهومها الدّقيق، لأنّ هذه الفلسفة ليست إسلاميّة من ناحية المفاهيم، المبادئ والمنهج. وبالطّبع فإنّ بعض موضوعاتها وليدة الثّقافة الإسلاميّة وكانت للبواعث الدّينية للفلاسفة

تأثير واضح في هذه الفلسفة، ولكن مع ذلك لم يحدث ارتباط منطقي فيما بين العقل والوحي.

ويبدو أنّ الحس والعقل والدّين تعايشوا مترافقين جنباً إلى جنب على مرّ التّأريخ ولم يظهر تعارض فيما بينهم. ولكن منذ أن ظهر نظام في ذهن الإنسان وقرّر تنسيق نظام اعتقاداته تسبّب هذا التّنسيق بانهيار المعنويّة في الحضارة الغربيّة وبرز للعيان التّعارض الخفي فيما بين العقل والحس العلماني المعتمد على نفسه من جانب والوحي من جانب آخر.

ومن الممكن أن تسأل هنا بأنّه إذا كان يوجد تعارض حقيقي بين هذه الأساليب الثّلاثة فلماذا لم يلتفت العلماء إلى ذلك؟ وللإجابة على ذلك ينبغي القول: بما أنّ رؤية الإنسان كانت رؤية ترتكز على أصالة الشّيء والماهيّة وينظر إلى الأمور ويدرسها بشكل مستقلّ عن بعضها البعض فلم يلتفت إلى العلاقات فيما بين المجالات المختلفة للحس والعقل والتّجربة.

وقد دعاهم ذلك إلى إطلاق العلم الدّيني على العلم الّذي يولّده العالِم المسلم. وهذا هو بالضّبط ما يعتقده البعض الآن بخصوص العلم الدّيني. فبواعث العلماء في هذه المرحلة كانت تؤثّر في علمهم وفكرهم لاإرادياً ولا تمرّ عبر تطبيق المنطق والأساليب الخاصّة. وبعد التطوّر الصّناعي والظّهور التّدريجي لإدراك المجموعات والتّأكيد على المديريّة المنظّمة وفي إطار عرض نموذج يغطّي جميع أبعاد الحياة البشريّة، انتبه الغربيون إلى أنّه من غير الممكن الجمع فيما بين الدّين والعلم العلماني في هذا النّموذج وأدّى هذا الأمر إلى اعتبار الدّين في هذا المقطع الزّماني من أكبر المعوّقات الرّئيسيّة للتنمية (وبالطّبع حسب التّعريف الّذي تنطوي عليه أذهانهم وهي تنمية اللذّة الحسّية).

ولكن يمكن القول بتحقّق العلم الدّيني أو الإسلامي إذا كان مرادنا من العلم، مجموعة من المفاهيم، المسائل وأساليب البحث وأساليب حلّ المسائل؛ فالفقه على سبيل المثال يعتبر علماً إسلاميّاً لأنّ له صبغة إسلاميّة من حيث البواعث، المواضيع، المسائل، المفاهيم و... فهذا هو الّذي يجعل الفقه علماً إسلاميّاً برأينا.

س: يمكن وحسب تعبيركم الأخير إدخال كثير من المجالات الأخرى بنحو ما في نطاق العلم الدّيني فعلم الأخلاق وعلم الكلام مثلاً يكون من حيث المفاهيم، المواضيع، الغايات و... دينيّاً أيضاً.

ج: الأمر كذلك في النّماذج الّتي ذكرتها لأنّها إضافة إلى مواضيعها وغاياتها فإنّ

مفاهيمها قد تبلورت تأثّراً بالمصادر الدّينيّة. لكن ينبغي الانتباه إلى أنّ محلّ الخلاف في العلم الدّيني لا يقع عادة حول هذا النّوع من العلم وإنّما حول العلوم الجامعيّة الّتي تقوم على أساس الخبرة في الأمور الخارجيّة والإجتماعيّة.[١]

س: نكرّر السّؤال السّابق، هل أنّ فلسفة العلم ومنهجكم في البحث ناظر إلى العلوم الدّينيّة المتحقّقة كالفقه؟ وأنّ سعيكم ينصبّ في الكشف عن القواعد وأساليب البحث في هذه العلوم؟ أم أنّ عملكم يقوم على أساس تصوّرٍ لمفهوم العلم الدّيني فحسب وأنّ المستلزمات والتّبعات المنطقيّة لهذا المفهوم كانت قد استُخرجت؟ وفي الحالة الأولى، هل أنّ فلسفة العلم ومنهجكم العلمي في البحث، اقتصر على أصول الفقه الفعليّة فحسب؟ وهل تجيب أصول الفقه هذه عن جميع الحاجات العلميّة والإجتماعيّة؟ أم أنّكم أحدثتم تطوّرات مبنائيّة في هذه الأصول تتمكّن من الإجابة على مسائل متعدّدة ومتنوّعة في المجالات المختلفة الفرديّة والإجتماعيّة؟

ج: لقد اتّضح بناءً على التّوضيحات الآنفة أنّه ينبغي التّفريق فيما بين نطاق العلوم الجامعيّة الّتي كثيراً ما تتميّز بجانب تطبيقي وتسعى نحو المسك بزمام التّغيير ونطاق علوم كالفقه والكلام. ففي المجموعة الأولى ـ الّتي يرتبط أساس البحث بها ـ وبسبب عدم قيام ارتباط منطقي فيما بين الدّين وهذا النّوع من العلوم في الماضي وعدم انبعاث المنظّرين العلميين للخوض في البحث العلمي من خلال هذا القلق. فالمطالعة السّابقة لتأريخ العلم لم تضع بين أيدينا صورة عن كيفيّة الوصول إلى العلم الدّيني مع أنّه يمكن إجمالاً مشاهدة كيفية تأثير الأسس غير الدّينيّة على تبلور العلم من خلال المطالعة الممنهجة لتأريخ العلم مع أنّه يمكن الاستفادة من هذه التّجربة السلبيّة بشكل إيجابي. ولكن في المجموعة الثّانية ـ الّتي تُلاحظ أساساً في العلوم الحوزويّة ـ تكون المسألة مختلفة ومن المؤكّد أنّه يمكن حصد فوائد جمّة من خلال جعلها أكثر دينيّة ـ كما فعلنا نحن ـ غاية ما هنالك أنّ هذا الكلام ليس بمعني كفاية أصول الفقه أو علم الكلام والأخلاق السّابقة في الإجابة عن الحاجات العلميّة والإجتماعيّة، ويحتاج توضيح هذا المعنى لموضوع مستقل.

---

١. ر. ك: ملاحظة (٨).

ضرورة تنظيم العلم الدّيني على أساس فلسفة العلم الدّيني

س: تمثّل العلاقة التّوليديّة لفلسفة العلم للعلم موضوعاً دارت حوله مناقشات جادّة في فلسفة العلم اليوم. وحتّى في مجال الفقه الّذي تعتقدون بأنّه علم ديني، حدثت تطوّرات لم تقم على أساس منطق ومنهج محدّد ومدوّن. وكمثال على ذلك الفقه الحكومي للإمام والّذي أبدى كفاءة عالية في المجال الثّقافي والاجتماعي لا يمكن إحراز كونه مستمدّاً وبشكل كامل من أصول الفقه الموجودة. وهنا يطرح هذا السّؤال وهو كيف تريد هذه الشّبكة الّتي تنتجوها وتعرّفونها على أنّها نموذج لمعقوليّة الاعتقادات والسّلوكيات، الوصول إلى علاقة توليديّة مع العلم؟

ج: إذا استطاع منطقكم إقامة علاقة بين المفاهيم النّظريّة، المفاهيم التّطبيقيّة والعمليّات الاختباريّة. فسيستطيع أن يكون ركيزة لمطالعاتكم العلميّة. و بالطّبع فإنّ هذا المنطق ذاته يمكن أن يصحّح ويتكامل في مقام العمل. النّقطة الأخرى الّتي سبق وأن أشرنا إليها هي هل أنّكم تريدون التنسيق بين المجالات والاتّجاهات المختلفة للعلوم أم لا؟

س: إذا وجد مثل هذا النّموذج فهو المقصود، غاية ما هنالك هل أنّ عمل العلماء يتوقّف على عرض هذا النّموذج؟ أفلا توجد للعلماء أو المجتمع العلمي مجموعة قواعد وجدانيّة ينظّمون سلوكهم طبقاً لها؟ فهل يتمثّل عملنا بالكشف عن هذه القواعد غير المكتوبة؟ أم أنّه تقع على كاهلنا مسؤوليّة إنشاء وتجويز قواعد ومقرّرات جديدة؟

ج: إنّ بحثنا يتمثّل بأنّكم تستطيعون إيجاد طريق بنحوٍ ما لتنظيم احتمالات واختيارات واستنتاجات العلماء (الّتي يستتبعها نمو واتّساع العلم) توجد نوعاً من الانسجام بين المعارف المختلفة على أساس محورية الفكر الدّيني؛ فالبحث هو أنّ هذا التّنسيق الهادف هل هو ممكن أم لا؟ وهل أنّ المطلوب في عالم العلم اليوم هو الاختلاف بين المجالات المختلفة للعلوم أم الانسجام فيما بينها؟

س: لا أحد لزوماً. يعني لا توجد أيّ ضرورة لأن تكون النّظريّات الجديدة منسجمة أو متضادّة مع نظريّات سائر المجالات. ولكنّ سعى العلماء ينصبّ في إيجاد تقارب فيما بين النّظريّات في المجالات المختلفة من العلوم (كالفيزياء مثلاً).

ج: اعتقد بأنّ الالتفات إلى هذه الضّرورة ناجم عن هذه الغفلة وهي عدم رؤية العلوم المختلفة وحتّى النّظريّات في إطار علم ما؛ على أنّها بمثابة أجزاء نظام واحد يجب أن يكون

لها ظهور واحد بمجموعها. فمع هذه الالتفاتة يظهر بأنّ عدم التّضادّ بل انسجام أجزاء النّظام أمر ضروري. فإذا ما أريد تحقيق تقارب في مجال من العلم فهو بحاجة إلى منطق وشبكة مرشدة ومن الممكن أن تقول بعدم وجود مثل هذه الشّبكة في تأريخ العلم، ولكنّهم في حالة اقتراب من تقارب نسبي. وليس معنى كلامي بأنّه لابدّ أن يكون لهذا التّقارب المحقّق شبكة ومنطق. فمن الممكن أن يحدث هذا التّقارب على وجه الصّدفة. فما نريد قوله هو أنّه لأجل النمو الأمثل للعلم والتّنسيق فيما بين المجالات العلميّة المختلفة بشكل إرادي ومنظّم (لا صدفة)، فنحن بحاجة إلى شبكة تتولّى مسؤوليّة إحداث هذا الانسجام.

وبعبارةٍ أخرى هناك فارق بين أن نذكر ما حدث في الماضي وهل كانت هناك شبكة علميّة في تأريخ العلم تقوم بهداية البحوث العلميّة وبين أن نريد هداية النمو والتطوّر العلمي نحو مسار خاصّ في المستقبل وتقليل التّعارض فيما بين المجالات المختلفة. فما نريد قوله هو أنّه ينبغي ولأجل تحقّق هذا الهدف و هذا الباعث تنسيق معارفكم وإدارة توليد علمكم بحكمة. فإذا لم تكن أدوات القرارات منسجمة، فلن تكون القرارات منسجمة أيضاً وسيحدث بينها تعارض استنزافي. ولأجل عدم حصول ذلك ينبغي التّفكير في تنظيم توليد وتطوير العلم. وبالطّبع ينبغي أخذ الحقائق بنظر الاعتبار للقيام بهذا التّنظيم. ومن هذه الحقائق، خصوصيّات الباحثين الّتي أشرتم إليها. وكذا سابقة العلم. ولكن مع افتراض تحقّق كلّ ذلك يجب أن تتمكّنوا من تصميم شبكة تؤمّن في ذات الوقت الّذي توجب فيه حرّية عمل الأفراد، التنسيق الدّائم في نمو العلم.

س: نفترض أنّنا قبلنا بضرورة التّنسيق بين مجالات العلوم المختلفة وقبلنا كذلك بأنّنا بحاجة إلى شبكة مرشدة لإدارة التّيار العلمي وتوليد العلم في إطار خاص. فهل استطاع مجمعكم التّوصّل إلى هذه الشّبكة خلال هذه الفترة بحيث ترتكز على مفاهيم، أسّس ومنهج ديني من جهة وتكون قادرة على هداية تيار النّمو والتّطوّر العلمي من جهة أخرى؟

ج: كلا لم تولّد هذه الشّبكة بعد. فتوليد مثل هذه الشّبكة بحدّ ذاته بحاجة إلى تمهيدات افتراضية وتمهيدات حاجويّة وما لم تتحقّق جميع لوازمها الضّروريّة، فلن توجد مثل هذه الشّبكة.

س: حسناً، نفترض أنّكم استطعتم إنتاج مثل هذه الشّبكة باعتباركم فيلسوفاً أو عالماً دينياً وأقامت علاقة توليديّة مع العلم. نريد أن نتعرّف على من يدّعي توليد العلم

في هذه الشّبكة. فذلك العلم الدّيني الّذي تسعون نحوه هل يصنعه علماء العلوم الدّينية أم الفلاسفة أم العلماء المتخصّصون في ذلك العلم الخاصّ؟ وما هي الكيفيّة الّتي يمكن تقييم نجاح هذا العلم المنتج؟

ج: بلا شكّ، فالعلم الدّيني من إنتاج المجتمع العلمي. والنّجاح في توليد العلم الدّيني يرتبط أيضاً بمدى القدرة العلميّة في المجتمع العلمي فهل هي بحدّ تستطيع من خلاله السّعي في إطار تدوين علم يتناسب وهذه الشّبكة؟ وبالطّبع ينبغي الالتفات إلى أنّه من الممكن إيجاد القدرة العلميّة في المجتمع وليس من الضّروري أن تكون هذه القدرة العلميّة موجودة بالفعل. ولابدّ للمسيرة التّكامليّة للمعنويّة في العالم من وجود القدرة على توليد العلم. وكما أنّ تنمية عبادة الدّنيا يؤدّي تدريجيّاً إلى تنمية العلوم الحسّية، فإنّ المعنويّة إذا أرادت أن تنمو في نطاق الحياة الإجتماعيّة ويكون الدّين محوراً لتنسيق أفكار وأعمال الإنسان، يلزم أن تنتهي إلى توليد العلم.

وبعبارةٍ أخرى، فكلّما وُجدت ضرورة في المجال الفردي والاجتماعي وظهرت حاجّة ماسة إلى العلم الدّيني، فسيكون هناك تحقّقاً ووجوداً خارجيّ للعلم الدّيني. أمّا في مجال نجاح العلم الدّيني المولّد فيجب القول أنّه من اللازم تعريض هذا العلم لميدان العمليّات الاختباريّة بعد ظهوره.[1]

س: هل أنّ القائمين على تصميم هذه الشّبكة يقومون بإعداد برامجيّات لتربية علماء تتوفّر فيهم قابليّة توليد العلم أيضاً؟

ج: من الممكن أن نتوفّر على القيام بهذا العمل حسب طاقاتنا المحدودة، ولكنّ المسألة المهمّة هي هل أنّ إنجاز هذا العمل ممكن أساساً أم لا؟ فهذا بحث يرتبط بالفلسفة التّأريخيّة ويرجع إثباته إلى الأساليب الخاصّة المتّبعة في نطاق فلسفة التّأريخ.

إنّ مدعانا هو أنّ هذه الثّورة الإسلاميّة الّتي حدثت، تعدّ منطلقاً حاسماً في ازدهار المعنويّة وتمتلك القابليّة أيضاً لإحداث ثورة ثقافيّة وأنّ ما أُنجز وأُنتج حتّى الآن يمكن أن يكون مركزاً للتفاهم والوفاق.

---

١. ر.ك. : ملاحظة رقم (٩).

كيفيّة توفير الظّروف اللازمة لتحقّق الثّورة العلميّة

س: يبدو أنّنا ولإبداع نظريّة جديدة بحاجة لعدّة أشياء ضروريّة. أحدها أحداث أزمة في العلم. وبعبارةٍ أخرى ينبغي على المجتمع العلمي وبناءً على النّظريّة الفعليّة أن يصل إلى طريق مسدود في تفسير الظّواهر الّتي شوهدت. ولكن ما هو واضح لم تظهر حتّى الآن ضرورة مثل هذا الأمر في المجتمع كلّه وعلى الخصوص مجتمعنا العلمي. وبعبارةٍ أخرى مع أنّ بعض مسؤولي الدّولة لديهم اطّلاع إلى حدّ ما على معوّقات استخدام النّظريّات العلميّة للغرب، لكنّ المجتمع العلمي والإداري للدولة مازال لديه العزم وعلى أساس هذه النّظريّات الموجودة ذاتها أو نسخها المعدّلة، على محاولة تذليل المشاكل العلميّة والإداريّة.

إضافة وكما ذكرتم أنّ وضع وإبداع علم جديد ذي هويّة دينيّة مسألة ملقاة على كاهل العلماء لإنجازها والقيام عليها. فهل أنّ هذه الثّورة السّياسيّة والثّقافيّة أوجدت حقيقة ذلك الباعث في المجتمع العلمي؟ فإذا لم يكن الأمر كذلك فما هو السّبب في عدم تمكّنهم من تحمّل عبء هذا الأمر المهمّ؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فأين هي الإحصاءات والأرقام الّتي تُثبت ذلك؟

ج: إنّ ثورة علميّة وعلى مثل هذا المستوى والاتّساع لابدّ وأن تكون ممكنة بالتّدريج وبعد طيّ مراحل في هذا السّبيل. ولا ينبغي توقّع وصول جميع النّخب العلميّة للمجتمع إلى هذه الضّرورة عند بدء الثّورة العلميّة وأن يشاركوا مشاركة إيجابيّة في هذا البحث الوطني، وإنّما يكفي التّخطيط لبذرة وباعث وأساس لبرنامج بحث محدّد وأسس مُحكمة في هذا المجال، وأنّ نشر نتيجة بحوث هذه البذرة الأوّليّة من جهة، والاتّضاح التّدريجي لعدم فعّاليّة النّظام العلمي السّابق في مجال تحقيق الأهداف الإسلاميّة من جهة أخرى، يمهّد الطّريق لإيجاد الباعث والأمل في استقواء البذرة الأوّليّة واتّساع شعاع هذه العمليّة شيئاً فشيئاً وبالطّبع فإنّه لا يضيء أجزاء المجتمع العلمي بأكملها وليس من اللّازم أن يكون الاتّساع لهذا الحدّ فالمقاومة أمام الاستفادة من النّظريّات الموجودة هي لأحد أو لكلا السّببين:

١. الأمل بالتّنمية غير المضرّة من خلال اتّجاه يتبنّى النّظام الخبروي الغربي.

٢. فقدان الأمل في إمكانيّة تأسيس حركة علميّة بموازاة ومنافسة نظام علمي مسيطر.[١]

فمن خلال التّوضيح الآنف تُعلم كيفيّة إمكانيّة إزالة هذين المعوّقين بشكل تدريجي.

س: المرحلة اللاحقة والشّرط اللازم الآخر لإحداث ثورة علميّة يتمثّل في القابليّة الذّاتيّة الخاصّة لبعض العلماء لاكتشاف نظريّة جديدة. فلو بحثنا في تأريخ العلم، لرأينا أنّ أغلب العلماء يعملون في المجالات الجزئيّة لمسائل ذلك العلم. وقليل منهم يرغبون في بحث المسائل المتأزّمة والمشكلة ويحاولون وضع نظريّة جديدة فيها. فما هي المؤشّرات الرّوحيّة والنّفسيّة في أوساط علمائنا؟ وما هو السّبيل لإيجاد هذه المؤشّرات إن لم تكن موجودة؟

ج: في رأيي أنّ الشّعب الإيراني يتّصف بهذه الرّوحيّة. ونموذج ذلك قوّتة التّدميريّة للتركيبات البنيويّة والّتي أظهرها عند قيامه بالثّورة السّياسيّة. فالثّورة الإسلاميّة بذاتها، تعدّ نموذجاً كاملاً وواضحاً لعمل إبداعي وجديد ليس لها بكيفيّتها هذه نظير في التّأريخ السّياسي. الثّورة الّتي سريعاً ما اجتازت الحدود الجغرافيّة وفرضت نفسها في السّاحة الدّوليّة وأوجدت تلك الجرأة بين أوساط المسلمين وحتّى سائر قوى التحرّر في مقابل القوى المسيطرة على العالم والمدجّجة بالسّلاح. وفي رأيي أنّ هذه القدرة الرّوحيّة والذّاتيّة ممكنة أيضاً في مجال تغيير تركيبة العلم والثّقافة إلى درجة يمكن القول معها بوقوع هذه الظّاهرة.

إنّ الميل نحو تغيير التّركيبات والجرأة المرتكزة على الإيمان والعقلانيّة يمكنها أن تؤدّي إلى طرح أفكار جديدة في المجالات العلميّة والثّقافيّة والسّياسيّة. فمثل هذه الروحيّة يتّصف بها المسلمون وعلى الخصوص الإيرانيّون منهم ونلاحظ نماذج ذلك في تأريخ هذا الشّعب. فعلى سبيل المثال، إنّ إبداع فلسفة جديدة من خلال مجمعنا ليس له أيّ علاقة ونسبة مع فلسفة أصالة الوجود أو أصالة الماهيّة، فلسفة جديدة تستند إلى افتراضاتها الخاصّة ولها القدرة على مقارنة وتقييم النّظريّات العلميّة الجديدة. فنفس توليد فلسفة كهذه ومن ثمّ إجرائها في توليد منهجها البحثي العام يعدّ تغييراً أساسيّاً يرتكز على الإيمان والعقلانيّة الدّينيّة. وبالطّبع فإنّ هناك متغيرات ومؤشّرات كثيرة يمكن أن تكون مؤثّرة في هذا المجال وينبغي دراسة هذه العوامل بشكل دقيق.

---

١. ر. ك. : ملاحظة رقم (١٠).

س: نفترض أنّ الثّورة السّياسيّة في إيران أدّت إلى ثورة ثقافيّة، ووضعت شبكة لهداية التنمية العلميّة، وأحسّ المجتمع العلمي في البلاد بضرورة وضع علم جديد، وبرزت أيضاً لدى بعض أفراد المجتمع العلمي عوامل تجاوز التّركيبة السّابقة ووصلنا أخيراً إلى نظريّة جديدة نعتقد بأنّها تمثّل العلم الدّيني (العلم المرتكز على المسائل، المفاهيم، المنهج الدّيني). فعلى أساس جميع هذه الفرضيّات ولأجل أن ندّعي بأنّ هذه النّظريّة الجديدة علمية، يجب عرضها في ميدان التّحكيم في المجتمع الدّولي العلمي ويتطلّب هذا أن تكون لدينا معرفة تامّة بالمجتمع العلمي الّذي يواجهنا، فما مدى إطّلاع مجمعكم على هذا المجتمع العلمي وعادات وقيم وملاكات قضائه؟ وما هو توقّعكم لتعامل المجتمع العلمي الدّولي مع نظريّتكم المقترحة؟ وأخيراً ما هي الشّواهد والقرائن الّتي ستعرضوها لإثبات نظريّتكم في هذا المجتمع العلمي؟

ج: للإجابة على هذا السّؤال ينبغي ابتداءً التّعرّض لبحث أساسي دقيق وهو كيفيّة حصول التّفاهم؟ وما هو أساس التّفاهم فيما بين الأفراد والمجتمعات؟ فهل أنّ مركز التّفاهم يعود إلى بحث الإنسان عن الحقيقة؟ أم أنّ منطلقه شيء آخر؟ فللإجابة عن هذه الأسئلة ينبغي الاستعانة بنظريّة للعلم المعرفي توضّح وتبيّن لنا كيفيّة حصول الوفاق والتّفاهم فيما بين الأفراد وما هي العوامل الّتي تتحكّم بتحقيق هذا التفاهم.

يبدو لي أنّ أحد العوامل الرئيسة لإيجاد التّفاهم، هو التّطوّرات الإجتماعيّة والقسم الآخر منها يرتبط أيضاً بالاستعداد الإيماني الّذي سيحدث في المجتمع. وبعبارة أخرى، إنّ التّفاهم حول نظريّة ما، لا يرجع على الدّوام إلى قابليّة العلم المعرفي لتلك النّظريّة، وإنّما هناك عوامل متنوّعة جدّاً تؤثّر في إيجاد التفاهم. فإذا أخذنا مجموع تلك العوامل بنظر الاعتبار، فسنتمكّن حينها من إعداد أرضيّة مناسبة لإيجاد التّفاهم.

ومن المؤكّد أنّه ينبغي أن تتوفّر في هذه النّظريّة قدرة الدّفاع العقلاني عن نفسها إلى جانب العوامل الإجتماعيّة المؤثّرة في قبول النّظريّات. والمراد من الدّفاع العقلاني، الانسجام المنطقي للنظريّة. أي على النّظريّة، إثبات أنّها منسّقة ومنسجمة في داخلها أوّلاً.[١] إضافة إلى لزوم تمكّنها من إثبات قدرتها على السّيطرة على الواقع فيما إذا كانت ناظرة إلى الكفاءة الواقعيّة.[٢]

---

١. ر.ك. : الملاحظة رقم (٥،٦).

٢. ر.ك. : الملاحظة رقم (٧).

فإذا استطاعت النّظريّة إثبات كفاءة، انسجام وعقلانيّة حدودها الأوّليّة، تكون قد تقدّمت خطوة في تثبيت نفسها. ولكن ليس كلّ نظريّة تتضمّن تلك الخصوصيّات تلاقي نجاحاً في المجتمع العلمي. فالنّظريّة الّتي تدّعي التّحضّر الدّيني على سبيل المثال؛ لا يمكنها إيجاد ذلك إلّا في حالة إقرارها اجتماعيّاً والّذي يعدّ أرضيّة اجتماعيّة ضروريّة لتحقّق الحضارة الدّينية وبالطّبع فإنّ النّظريّة يمكن أن تتكامل وتنمو خلال مسيرتها التّطوّريّة. فخلاصة قولنا إنّ الإقبال على النّظريّة وقبولها في المجتمع لا يتّبع على الدوام عاملي الانسجام والكفاءة، إضافة إلى هذين العاملين فإنّ القاعدة الإجتماعيّة الفعليّة تلعب دوراً رئيساً في قبولها.

ومن جانب آخر فقد توفّرت في رأينا مثل هذه الظّرفيّة في السّاحتين الدّاخليّة والدّوليّة وذلك ببركة الثّورة الإسلاميّة. فالثّورة الإسلاميّة الإيرانيّة تعدّ بداية مرحلة جديدة من الاتّجاه نحو المعنويّة في المجتمع. فقد توفّرت ظروف في مجتمع ما بعد الثّورة تطالب بالحضور المعنوي في قيادة المجتمع وتميل إلى حضور الإسلام في الميدان العملي وتحقّقه خارجاً في المجتمع وتعمل على متابعة هذه المسألة. فهذه الثّورة ذاتها كانت وليدة نمو المعنويّة والاتّجاه نحو الإسلام. فهذه الثّورة ومن خلال الرّؤي الّتي طرحتها ونظراً لما واجهته من اضطراد في العالم، تعدّ علامة على أنّ الميل إلى حكومة الوحي على الحياة البشريّة في حالة نمو وانتشار. فهناك أحداث مهمّة تقع في الطّبقات الباطنيّة والدّاخليّة للمجتمع البشري، وأنّ هذه الظّرفيّة النّاشئة من الإيمان ستكون لها القدرة على خلق الجرأة العلميّة ـ الثّقافيّة كما خلقت الجرأة السّياسيّة.

إذاً فالشّروط اللّازمة لإيجاد وتأسيس العلم الدّيني تتمثّل في شيئين: أحدهما تأسيس شبكة فلسفيّة ودينيّة بإمكانها توجيه إنتاج وتنمية العلم والآخر إيجاد الجرأة الرّوحيّة والنّفسيّة المرتكزة على الإيمان الدّيني والاعتماد على معارف أهل البيت في الأفراد والمجتمع ككل، فمجموع هذين العاملين سيؤدّي إلى إحداث تغييرات بنيويّة في ميدان العلم.

ويحتاج هذا البحث كذلك إلى وجود نظريّة دقيقة في مجال تكامل العلم، بحيث ترتكز هذه النّظريّة على فلسفة تأريخيّة أو رؤية فلسفيّة إلى المستقبل. فإذا نظرنا إلى تكامل العلم بهذا الشّكل وطالعنا كيفيّة إنتاجه وتنميته نستطيع عندها تحليل كيف ينبغي أن يكون توليد العلم الدّيني.

كيفيّة التّفاهم مع المجتمع العالمي حول العلم الدّيني

س: هل أنّ إعداد الأرضيّة الإجتماعيّة لقبول نظريّة ما، يختصّ بالمجتمع الإيراني؟ أم أنّه ينبغي أن يعرّض المجتمع العالمي أيضاً وعلى الخصوص العلمي منه لتطوّر وثورة ليميل لقبول مثل هذه النّظريّة؟ فكما نلاحظ أنّ المجتمع العالمي مازال يتّبع عاداته الخاصّة، لا العادات المنبثقة عن الثّورة السّياسيّة والثّقافيّة الإيرانيّة. والأهمّ من كلّ ذلك فإنّ عرض نظريّة علميّة أو قبولها يقع على كاهل المجتمع العلمي في نهاية المطاف وإذا لم يمكن إبراز نفوذ هذه الثّورة الثّقافيّة والاتّجاه العالمي نحو المعنويّة بين الطّبقات الدّاخليّة للمجتمع العلمي، فلا يمكن لهذه الثّورة الثّقافيّة حينها إقامة جسر لقبول العلم الدّيني. ونظراً للعادات الحاكمة على القسم الأعظم من المجتمع العلمي الإيراني والعالمي يبدو أنّ الظّروف اللّازمة للوصول إلى علم ديني في الدّاخل وعرضه في السّاحة الدّوليّة غير متوفّرة لدينا حتّى الآن. فنحن مازلنا مجبرين على الاستفادة من المعايير والقواعد الموجودة في المجتمع العلمي والدّولي لتعميم نظرياتنا الّتي من المحتمل أن تكون معروضة بنزعة دينيّة.

ج: إنّ البحث في كيف ينبغي لنا أن نعرض ونوسّع أفكارنا في الميدان الدّولي يعدّ بحثاً دقيقاً؟ يبدو لي أنّنا نواجه في ساحتنا الدّوليّة حرباً ثقافيّة لا مجرّد حوار ثقافي. فالثّقافة الدّينيّة وثقافة عبادة الدّنيا تخوضان حرباً ثقافيّة ولا يوجد طريق لنموهما سوى هذه الحرب الثّقافيّة. فثقافة عبادة الدّنيا الّتي ازدهرت بعد النهضة، تكشف عن هذه المسألة وهي أنّ هذه الثّقافة تخوض حرباً مع الثّقافة الدّينيّة وأنّها تقدّمت وتتقدّم في ما سعت إليه بواسطة هذه الحرب. أجل، فلا يوجد سبب يدعو المجتمع العلمي الفعلي القبول بسهولة بكلامنا باعتباره نظريّة علميّة. فعلينا إثبات أفضليتنا على الثّقافة المادّيّة في ساحة الصّراع الثّقافي كي يعبّد الطّريق للتفاهم حول العلم الدّيني من خلال ذلك. وبعبارةٍ أخرى ينبغي أن نشقّ طريقاً لنا من خلال هذه الحرب الثّقافيّة، كما فتحنا منفذاً في عالم اليوم من خلال الصّراع السّياسي. ومن الطّبيعيّ أنّه ينبغي الالتفات إلى أنّ التّوازن العالمي قد تغيّر لصالح المذهب في العقود الأخيرة. فالحضارات الدّينيّة والمذهبيّة قد أُعترف بها اليوم في العالم حتّى في نظريّة صراع الحضارات ذاتها. فهذه الحقيقة تعني أنّ الثّقافات بإمكانها أن تفتّح قابليّاتها في الحرب الثّقافيّة وأن تُثبت نفسها. فالثّقافة الّتي تستطيع أن يكون لها كفاءة واقعيّة وإقامة تنسيق شبكي واقعي وقدرة واقعيّة سيعترف بها على أنّها ثقافة علميّة.

فهناك تبلور لرؤى جديدة في عالم اليوم. وستتبلور في المستقبل حداثويات متعدّدة في عرض الحداثة الفعليّة وستكون الحداثة الإسلاميّة إحداها. وبالطّبع فإنّ الحداثة الإسلاميّة ليست بمعنى أسلمة الحداثة الفعليّة، وإنّما بمعنى ظهور حضارة إسلاميّة بكلّ ما للكلمة من معنى. أي فكما أنّ الحضارة الغربيّة أوجدت نوعاً خاصّاً من التّجدّد من خلال الاتّجاه نحو التّنمية المادّيّة وأنتجت علماً وثقافة تتناسب معها من خلال رؤاها وبرزت لمحاربة الحضارات الدّينيّة القديمة، فستتبلور في المستقبل حضارات دينيّة ومن جملتها الحضارة الإسلاميّة وتنتج العلم الدّيني الّذي يناسبها وستخوض حرباً ثقافيّة حقيقة مع الحضارة الفعليّة. المهمّ هو أنّنا نستطيع اكتشاف مفاهيم كفوءة وأسلوب منسجم لعمليات اختبار النّظريّات ينسجم والأسّس الدّينيّة في هذه الحرب الثّقافيّة الّتي تحدث في العالم. فلا إنتاج، لا نشر، لا تفاهم ولا مقبوليّة العلم الدّيني تقع مرّة واحدة وأن لا نتوقّع أن يكفّ المجتمع العلمي يده عن المعايير المادّيّة. فلا يوجد لدينا علم يشخّص ما نعتقده أنّه علم ديني لأنّ المعيار الّذي يحدّد صحّة العلم يختلف من علم إلى علم.

الحكم على ما يوصف على أنّه علم ديني حاليّاً

س: على هذا فإنّ المشروع الّذي طرحتموه لإنتاج العلم الدّيني يعدّ مشروعاً استثنائيّاً طويل الأجل. أي ينبغي أولاً حدوث ثورة سياسيّة في المجتمع ويستتبعها ثورة ثقافيّة بتمام المعنى وتؤدّي من ثمّ إلى ثورة علميّة وإنتاج مفاهيم جديدة، وأنّ الثّورة الثّقافيّة الّتي تقع في مكان ومجتمع ضيق تنطلق لحرب ثقافيّة مع العالم كلّه وتحرز نجاحات في هذا التّحدّي الثّقافي وبعد طي كلّ هذه المراحل النّظريّة الّتي عرضت في هذه المجموعة، تواجَه بترحيب المجتمع العلمي باعتبارها نظريّة علميّة. الحاصل أنّ كثيراً من أهداف العلماء والمسؤولين الثّقافيين بخصوص العلم الدّيني هو عرض إجابة مناسبة للحاجات الفوريّة الفرديّة والإجتماعيّة. فهل من الصّحيح أنّه يجب إتمام جميع هذه المراحل للإجابة على هذه الحاجات في نموذجكم الفكري؟

ج: أرجو أن تلاحظ بأنّ الحداثة قد طوت ذات هذا المسار أيضاً. فلم تتفتّح جميع القابليّات منذ اليوم الأوّل. فالغرب قد وصل أيضاً إلى مثل هذه المكاسب والإنجازات الّتي نعايشها في الوقت الحاضر من خلال ثورة ثقافيّة في عصر النّهضة.

س: معنى ذلك أنكم تعتقدون أنّ هذا التّيار الّذي صمّمتموه يجب أن يسير بشكل طولي وينتهي إلى إيجاد علم ديني في نهاية مسيرته؟ أليس من الممكن أنّ هذه المراحل المختلفة في ذات الوقت الّذي تتقدّم على بعضها البعض رتبياً قابلة لأن تكون في عرض بعضها البعض زمانيّاً؟

ج: إذا كنتم تريدون علماً دينيّاً مرافقاً لشبكة موجّهة لتوليد وتنمية العلم تستطيعون عرضها في العالم، فمن المؤكّد أنّه يجب طي هذه المسيرة بشكل كامل. وبالطّبع فإنّ ما يطرح الآن على أنّه علم ديني ليس هو كذلك في رأينا. فليس لذلك دور يُذكر في طريقة توليد الثّقافة في العالم المعاصر ولا تتهيّأ أرضيّة توليد الثّقافة الدّينيّة في المجتمع بمثل هذه الأعمال. وما نلاحظه من تدخّل الاتّجاهات الدّينيّة والمعنويّة في تنظيرات بعض العلماء فردياً وجماعياً، ليس هو بمعنى توليد شبكة علم أو علم ديني. فمثل هذه الأعمال لا تؤثّر ولن تؤثّر على العلم العلماني بأيّ شكل من الأشكال. فما زالت التّركيبة الحاكمة على توليد العلم اليوم، هي ذاتها التّركيبة الّتي نشأت عن الحداثة. فإذا أردتم أن يكون لديكم علم ديني (كشبكة معتبرة في العالم) وخلق تيار كما أوجد نموذجه العلم العلماني، فلابدّ من طي هذا المسار بصورةٍ كاملة. وإذا لم تُصبح الرّؤية والباعث لتوليد العلم الجديد الّذي يرتكز على الدّين، رؤية وباعثاً عموميّاً، فلا يمكن توليد علم ديني مطلقاً.

أليس من الممكن انتخاب طريق أقصر من خلال جهود موردية؟

س: ألا تعتقد بأنّ القيام ببعض الجهود الموردية يمكنه أيضاً أن يكون له دور في خلق الأرضيّة الإجتماعيّة الّتي نحتاجها وعلى الخصوص في المجتمع العلمي؟ يبدو أنّه ولأجل أن يتمكّن المجتمع العلمي الّذي تقصدونه لتدوين العلم الدّيني من الوصول إلى الاستعداد والخبرة في السّاحة الدّوليّة والتّعرّض لمسائل أخرى في مجال المطالعات العلميّة الموجّهة، يجب عليه الدّخول في المجتمع العلمي الدّولي واحتلال مواقع علميّة بارزة. ولأجل القيام بهذا العمل ينبغي على علمائكم المقترحين التّمكّن من تشخيص نقاط ضعف النّظام العلمي الفعلي وعرض بدائل لرفع هذه النّواقص كي ينخفض اتّباع المجتمع العلمي للنظريّات الفعليّة شيئاً فشيئاً وتتهيّأ الأرضيّة لقبول النّظريّات الجديدة. ولكن يجب أوّلاً التّعرّف على العلم الحالي بشكلٍ كاملٍ للقيام بهذه الجهود كي يمكن النفوذ فيه وحتّى توجيه ضربة إليه إذا لزم الأمر، فالّذي يريد أن يقوم بهذا، يجب عليه الدّخول في لعبة العلم بشكلٍ كامل.

ج: يجب إطلاعكم على هذه الحقيقة وهي أنّ تثبيت مشروع علمي ديني هو بمعنى بناء حضارة جديدة تقوم على أساس الدّين. ومن هنا فيجب عليكم النّظر إلى العلم الدّيني المستقبلي في نطاق الحرب المستمرّة فيما بين الحق والباطل على مرّ التأريخ. وبعبارةٍ أخرى إنّ تأسيس العلم الدّيني هو غير القيام بإجراء تغييرات في داخل عالم العلم (العلم الّذي هو علماني بكافّة أبعاده). فأن تسعون لتأسيس حضارة جديدة، هو بمعنى أنكم تُدخلون العالم في حرب حقيقيّة بين الحق والباطل. ففي رأينا أنّ تيار المفاهيم التطبيقيّة وما يُصطلح عليه الثّقافة العلميّة لإدارة المجتمع، هو تيار ذو اتّجاه واحد وعلماني. فإذا أردتم إيجاد تيار ذي اتّجاهين يجب عليكم القيام بمشروع عظيم. وهذا غير التّغييرات الجزئيّة وحتّى غير التّغييرات الباهرة الّتي توجد وتقع في باطن عالم علمي منسّق وذي اتّجاه علماني. ولهذا فالمثال الّذي سقتوه من تأريخ العلم، لا يمكنه أن يفرز النّتيجة الّتي تقصدوها.

س: ولكن وكما بيّنتموه في بدء حديثكم، لا يمكن أن تقع عمليّاً أيّ ثورة ما لم تتهيّأ أرضيّة وقوع ثورة علميّة. فإحداث هذه الأرضيّة إضافة إلى كونها ضرورة لإحداث ثورة سياسيّة ومن ثمّ ثورة ثقافيّة وتطوّر في البواعث الجمعيّة، تتطلّب أيضاً أن يتعرّض المجتمع العلمي لحالة من التّأزّم. وهذا ما يلزم الثّورة السّياسيّة أيضاً من حدوث أزمة واختلال في النّظام الاجتماعي. وعلى هذا الأساس فإذا لم تُتّخذ هذه الجهود بشكل موردي ولم يتعرّض المجتمع العلمي الحاضر إلى التّشتّت، فسيبرز الانسجام والاتّحاد الموجود في المجتمع العلمي مقاومة فائقة في قبال نظريّتكم الجديدة. إذن فأنتم بحاجة إلى الجهود الموردّية حسب رأيي.

ج: لكن في عقيدتي أنّ هذه الجهود الموردّية إذا لم تعتمد على قوة سياسيّة وثقافيّة، فلن تكون لها قابليّة الاصطفاف ضدّ الّتيار الموجود في المجتمع العلمي. فلأجل تبديل مثل هذه الجهود إلى شبكة دينيّة موجّهة تقف في مقابل شبكة العلم العلماني لابدّ وأن تحتاج إلى قاعدة سياسيّة قويّة وأنّ أفضل قاعدة لهذا الّتيار في رأينا هي القاعدة الإيمانيّة.

وخلاصّة القول هو أنّه لأجل أن نعرف ما هي المقدّمات الّتي يجب إعدادها في مجال تأسيس العلم الدّيني، ينبغي أن نعرف هل أنّنا ننظر إلى تكامل العلم بنظرة فلسفيّة تأريخيّة ومقارنة جميع عوامله الدّاخليّة والخارجيّة مع بعضها البعض؟ أم أنّنا نريد أن نعمل بشكل موردي وذوقي وغير موجّه؟ في رأينا أنّ نوع التّعامل المتّبع في مسألة العلم الدّيني هو تعامل

ذوقي. وأوافقكم الرّأي على أنّ التّنظيرات الموردیّة حسب اصطلاحكم مؤثّرة في صنع هذه الأرضيّة وربّما يكون لشخص واحد دور خطير في هذه العمليّة أحياناً. وقد قبلنا من حيث الأساس أنّ بؤرة الأفكار المحوريّة، هم الأفراد؛ مع أنّ هؤلاء الأفراد ترعرعوا ويترعرعون في الخضمّ الاجتماعي الموجود. وبعبارةٍ أخرى نحن لا نريد أن نغضّ الطّرف عن النّظرة العلم اجتماعيّة إلى العلم وتكامله. ولهذا فمع أنّ هؤلاء الأفراد المؤثّرين في نظامهم الاجتماعي أو العلمي يترعرعون في الخضمّ الاجتماعي، ولكنّهم يبدعون أحياناً أشدّ النّظريّات محوريّة وثوريّة. هذا أحد جوانب البحث. بحثنا الآخر يتمثّل في ما هي أسّس توليد، نمو وتوجيه نظريّة ما سواء طُرحت من قبل فرد أو أفراد وجماعات؟ فهل يمكن في عالم يناصر التنمية المادّيّة عرض نظريّة مخالفة لها وأن نتوقّع أنّها ستحظى بقبوله؟

نحن نعتقد بأنّه ينبغي ابتداءً ولأجل طرح نظريّة مبتنية على الإيمان وقبولها من قبل المجتمع أن تنمو البواعث الإيمانيّة في مستوى تطالب فيه بتحقيق الاعتقادات الدّينيّة في عرصة الحياة الإجتماعيّة. فإذا لم توجد مثل هذه البواعث فلن يحصل مثل هذا النّمو الإيماني في المجتمع العالمي، ولن تحظى تلك النّظريّة الّتي تسعى لتطبيق الدّين في الواقع بالتّرحيب العام. وهذه الأرضيّة لنمو النّظريّات العلميّة لا تقتصر على الأرضيّة الثّقافيّة فحسب بل يلزمها أرضيّة سياسيّة واقتصاديّة. فإذا لم تتوفّر جميع الأرضيّات اللازمة باعتبارها عوامل توليد خارجيّة، فلن تولّد مثل هذه النّظريّة ولن تنمو. وإضافة إلى البواعث الإيمانيّة الّتي تتبلور في الأرضيّات الإجتماعيّة المناسبة، فمن اللّازم الدّخول في لعبة العلم حسب تعبيركم. وليس من المقرّر أن يقتصر البحث على الدّوام على الأسس والأساليب العامّة، كلّ ما في الأمر أنّ الدّخول إلى المسائل الدّاخليّة لعلم ما سيكون مؤثّراً حينئذ في تدمير العلم العلماني والّذي اكتشفتم قوّة تيار أسسه في التّنظير في خصوص تلك المسائل وإذا ارتبط الأمر بمجرّد المهارة والقدرة الشّخصيّة للمنظّر أو وقع ذلك الأمر على وجه الصّدفة فليس له قدرة على إحداث ثورة من داخل علم ما. ففي اعتقادنا أنّ إحدى مراحل البحث الّتي يجب أن تتمّ طوليّاً على وجه اللّزوم:

١. تأسيس فلسفة عامّة لها القدرة على التّفسير والتّغير والحركة على أساس الفكر الدّيني.

٢. تأسيس فلسفة للعلم الدّيني ترتكز علي مُثل تلك الفلسفة.

٣. تأسيس منهج عام للبحث وتوليد العلم (الّذي يوفّر القدرة التّنسيقيّة العامة للنّظام العلمي) ومن بعد ذلك تأتي الطّريقة الطّبيعيّة الّتي تتمثّل بتأسيس الأساليب الخاصّة في مجالات العلوم المختلفة والقيام من خلال إدارة شبكة البحوث بالتّوليد الواسع للعلم الدّيني بالاستفادة من قابليّة القوى الخلّاقة والشّابّة للمجتمع. ولكن بعد المرحلة الثّالثة ستوفّر إمكانيّة القيام ببحوث مورديّة ــ وإن كانت بدرجة خطأ أكبر ــ على أيّ حال فمن المرحلة الثّالثة فما بعدها، سيكون مقدار الفعّاليات تابع لحدود القدرات الّتي تتمتّع بها ولا ينبغي توقّع قيام المجموعة الفعليّة المحدودة بذلك.[١]

ففي مجال النّظريّة النّسبيّة أو الغوانتوميّة على سبيل المثال، يبدو لي أنّه لو لم تصل قابليّة الاتّجاه نحو الدّنيا، عبادة الدّنيا، قابليّة الارتباط بالحياة المادّيّة واللّذات الحسّيّة في المجتمع البشريّ، حدّاً تستطيع تحمّل هذه النّظريّات، لما وُجدت هذه النّظريّات ونمت.

مدى انسجام النّظريّة المطروحة في مجال تكامل العلوم مع حقائق تأريخ العلم

س: لا أعتقد أنّ تحليلكم بخصوص الارتباط الذّاتي والدّاخلي للنظريّات العلميّة مع الميول الدّنيويّة ينسجم كثيراً وتأريخ العلم والمعرفة الّتي نمتلكها عن العلماء والمنظّرين؟

ج: هذا يرتبط بكيفيّة تحليلكم لتأريخ العلم؟

س: عندما ظهرت وتطوّرت النّظريّة الهجائيّة في مجالات الرّياضيات أو الفيزياء المختلفة لم يكن هناك أيّ تصوّر عن استخداماتها في زمان ظهورها ذلك. أي أنّ التّنظير لم يكن ناظراً إلى استخدام مادّي أو واقعي يستطيع معه بيان ظهورها على أساس بواعث دنيويّة ولذّات حسّية و...

ج: حسناً، أطرح عليك هذا السّؤال؛ لِمَ ظهرت هذه النّظريّة في هذا الزّمان الخاصّ؟ فهل حدث ذلك صدفة؟ أم أنّك تُرجع ظهور هذه النّظريّة إلى الذّكاء الفردي للمنظّرفحسب؟

وبالطّبع فإنّي أوافقك الرّأي في ظهور نظريّات أحياناً في مجالات العلوم وبالخصوص العلوم الإنسانيّة كان الباعث على ظهورها الاتّجاه نحو الدّنيا والاستمتاع الأكثر بها. ولكن عندما يأتي شخص مثل انشتاين في الفيزياء فيقول: «أنا لا أعتقد بالإله الّذي يدير العالم على

---

١. ر.ك.: ملاحظة(١١).

أساس إلقائه النّرد. إنّي أريد أن أعرف كيف هو الله وطبقاً لأيّ قانون خلق هذا العالم» واعتماداً على هذا الباعث انتضى سيفه لمبارزة الاتّجاه الابتدائي للفيزياء الغوانتوميّة وأخذ في التّنظير إلى أن رحبّ المجتمع الفيزيائي بنظريّاته بعد عشرات السّنين، فلا يمكن القول بأنّ تنظيره كان مرتكزاً على الاتّجاه الدّنيوي والتّمتّع الأكثر بالدّنيا.

ويوجد تياران في متغيرَي المجتمع والتأريخ اللّذين استشهدتم بهما في تحليلكم يتّجه أحدهما نحو الدّنيا والآخر نحو الحقّ. وهذا التّحليل نابع من فلسفة التأريخ من خلال تفسيرها لتكامل العلم والتأريخ والمجتمع. يعني أنّ هناك اتّجاهين اتّجاه حقّ واتّجاه باطل وأنّ هذين الاتّجاهين يولّدان علماً وحضارة يتناسبان معهما. وبالطّبع فإنّ الحضارة الدّينيّة أكثر عمقاً حسب رأينا، لأنّها تريد إدخال إجراءات أكثر عمقاً في الحياة البشريّة وأكثر دواماً أيضاً. فالمسألة أنّه ينبغي طيّ مرحلة خاصة في كلّ من هذين الاتّجاهين لتوليد العلم والثّقافة. هذا نموذج من فلسفة التأريخ. فإذا أردنا بيان مسألة توليد العلم بناءً على الجرأة والقابليّة العلميّة للمنظّر، يعرض لنا هذا السّؤال وهو من أين تنشأ هذه الجرأة الرّوحيّة؟ ما هي الأرضيّة المؤثّرة في بروزها؟ فإمّا أن تكون هذه الجرأة الرّوحيّة قائمة ومعتمدة على الإيمان وطلب الحقيقة، أو قائمة على عبادة الدّنيا ممّا يؤدّي إلى اختلاف هاتين الجرأتين ونتاجهما عن بعضهما البعض اختلافاً كاملاً.

س: يبدو أنّ الموقف الّذي عرضتموه بخصوص فلسفة تكامل العلم، لا ينسجم والشّواهد التأريخيّة في مجال العلم. على الأقل يمكن الإشارة إلى الموارد الّتي وُضعت فيها التّنظيرات العلميّة في تيار العلم الفعلي من خلال باعث طلب الحقيقة لا باعث الاتّجاه الدّينوي. فهل أنّ نموذجكم الفلسفي في مجال تكامل العلم يلزم أن يكون منسجماً ومتّسقاً مع تأريخ العلم؟

ج: من المؤكّد أنّه يجب أن يكون هناك انسجام فيما بين هذين المجالين. فعندما لا تستطيع النّظريّة المطروحة في فلسفة العلم تفسير جوانب تأريخ العلم لنفسها، يعدّ ذلك علامة على عدم نجاح تلك النّظريّة.

ولكن لتأخذوا بنظر الاعتبار ملاحظتين بخصوص تفسيرنا لتكامل العلم:

أوّلاً: من المؤكّد أنّ شتات من البحوث العلميّة تمّت ببواعث خيرة وإنسانيّة.

ثانياً: ومن المؤكّد أنّه لم يكن لهم اطّلاع في بعض الموارد على الاستخدامات المستقبليّة لكنّ هذه الموارد لا تنقض النّظريّة المطروحة بأيّ وجه من الوجوه لأنّ التّيار العلمي الغالب لا يرتكز على باعث إلهي. وكان يسعى لتسخير الإنسان والطّبيعة للانتفاع الأكبر من الدّنيا. ويمكن اكتشاف شواهد كثيرة بخصوص هذه المسألة من خلال القيام بتحقيقات ميدانيّة وعلى الخصوص في مجال مسار البحوث في العقود الأخيرة، ويعدّ القيام بمثل هذا البحث من أولويات المجامع العلميّة في البلاد.

س: بالطّبع ينبغي الحذر من أن لا نسعى في هذا التّقييم النّظريّ إلى تفسير وتأويل جميع الشّواهد بشكلٍ أو حتّى غضّ النّظر عن بعض الشّواهد لتبدو النّظريّة المطروحة منسجمة مع تلك الشّواهد. وقد وقع مثل ذلك في فلسفة التأريخ وفلسفة العلم. فقد تكهّن النّظام الاقتصادي الشّيوعي بلزوم حدوث الثّورة السّياسيّة والاقتصاديّة في الدّول الرّأسماليّة. وعندما لم يحدث ذلك، قالوا إنّ الدّولة الفلانيّة لم تكن تُدار حسب النّظام الاقتصادي الرّأسمالي بشكل كامل و... فيبدو أنّ النّظريّة الّتي تفضّلتم بطرحها في مجال فلسفة التأريخ وفلسفة تكامل العلم تتناسب تناسباً ضعيفاً جداً مع تأريخ تطوّرات بعض العلوم، إلّا إذا أرادت الحصول على مؤيّدات لنفسها من خلال تأويل شواهد تأريخ العلم.

ج: أودّ أن ألفت نظركم إلى أنّ الكلام الّذي نطرحه هو كلام جديد غير موجود في الغرب ولم يكن له مثيل في الشّرق. فينبغي أن تكون نظرتنا إلى تكامل العلم نظرة الفلسفة التأريخيّة وليس نظرة علم النّفس أو علم الاجتماع. فعندما تريد تفسير تأريخ تطوّرات العلم فمن المؤكّد واللّازم أن تستعين بنموذج للفلسفة التأريخيّة. ففلسفتكم التأريخية يجب أن تتمكّن من الارتكاز على فلسفتكم الخُلقيّة، و تفسّر ظهور الحضارات والنّظريّات في المجالات السّياسيّة، الثّقافيّة، الاقتصاديّة و... وبعبارةٍ أخرى يجب أن تتمكّن من أن تكون منسجمة ومتّسقة مع الشّواهد. ويمكن أن يكون تفسير تأريخ تكامل العلم مختلفاً حسب ماهيّة تفسيركم للعلم المعرفي. فإذا اعتقدتم أنّ المعرفة وعلم الإنسان تابع لعقله العملي والعقل العملي بدوره تابع للباعث والباعث تابع للاتّجاه نحو الحقّ أو الاتّجاه نحو الباطل، فعند ذاك سيتغيّر فهمكم لتأريخ تكامل العلم بشكل كامل. وتحليلنا لتأريخ تطوّرات العلوم يرتكز على مثل هذا الفكر،

وتحليل الآخرين موجود أيضاً بين أيديكم، وعند المقايسة يعرف أيّهما أقرب إلى واقع تطوّرات العلوم وله قدرة أوضح على التّكهّن بالمستقبل.

الباعث المحوريّ أو كشف الحقيقة في التّطوّرات العلميّة

س: ألا يؤدّي الفهم الخاصّ لهذه العالميّة المعرفيّة إلى إنكار الواقعيّة العلميّة؟ فإذا اعتبرنا أنّ النّظريّات العلمية تابعة للبواعث والعقل العملي فإنّ ذلك يؤدّي إلى سلب خاصيّة كشف الحقيقة من العلم. فأغلب العلماء يعتقدون بأنّ نظريّاتهم العلميّة ناظرة إلى الحقيقة العينيّة ويمثّل عملهم جهداً في اتّجاه كشف الحقيقة والواقع.

ج: إذا درسنا هويّة العلم سنرى أنّ العلم من حيث الأساس ليس كشفاً[١]. العلم حصيلة نوع من الفعّالية وله جانب أداتي. والعلوم المختلفة تمثّل في الحقيقة صورة تنمويّة للبواعث المختلفة.[٢] فما يقوله البعض من أنّ الباعث يختلف عن الحافز فهو بسبب أنّ أذهانهم مملوءة بأفكار أصالة الماهيّة ويرون ويدرسون الأمور مستقلّة عن بعضها البعض وليس في قالب نظام ونموذج واحد. فالبواعث والحوافز متمازجة بشكل كامل في فكرنا الفلسفي.[٣]

س: هل أنّ بحثكم هذا ناظر إلى جميع المجالات العلميّة؟ وهل أنّ صفة كشف الحقيقة تسلبونها من مختلف العلوم بشكل متساوٍ؟ ولا ترون وجود تمايز فيما بين العلوم الرّياضيّة والطّبيعيّة والعلوم الإنسانيّة والإجتماعيّة؟ ومن المحتمل أنّ بعض العلوم الإنسانيّة قلّما ترتبط بكشف الحقيقة وذلك بسبب نوع مواضيعها وارتباطها بالمفاهيم الاعتباريّة، ولكنّ العلوم الّتي ترتبط بالمفاهيم الحقيقيّة، عادة ما تسعى إلى كشف حقيقة العالم.

ج: أنا لا أعلم من أين أتى هذا التّفريق وما هي جذوره؟ وما هي قاعدته العلميّة؟ ففي رأيي أنّه حتّى الرّياضيّة منها لا وجود لها بصورة محضة ومستقلّة عن الباعث. فهل فكّرتم لماذا وكيف وُجدت الأفكار الرّياضيّة؟ وما هو دور الميول الإجتماعيّة في ظهورها؟ فليس للإنسان ميول مستقلّة عن بعضها البعض حتّى نقول أنّ الكشف العلمي قام على أساس الميل إلى كشف الحقيقة وأنّ العمل الفلاني قام على أساس باعث وميل آخر. فالإنسان يمتلك نظام

١. ر. ك. : ملاحظة رقم (١).
٢. ر. ك. : ملاحظة رقم (٢).
٣. ر. ك. : ملاحظة رقم (١٢).

ميول ممزوجة ببعضها تقوم بتوجيه جميع أعماله. ويكون إنتاجه الفكريّ والعمليّ مختلفاً حسب كيفيّة توجيه نظام الميول هذا. وفي عقيدتي أنّ التّفكّر المحض الخالي من القيم لا معنى له. فكلّ فكر وكلّ عمل هو نوع من العبادة، سواء كانت هذه العبادة ملكوتيّة أم حيوانيّة. فعندما تستطيع ادّعاء وجود علم محض تستطيع عندها سلب العلاقة بين الإرادة والباعث والميل من جهة وأعمال الإنسان (التّفكير والتّنظير أحد نماذجها) من جهةٍ أخرى.

س: إذا قبلنا أنّه لا يتمّ كشف الحقيقة في العلوم وأنّ هذه العلوم مجرّد أداة لتحقيق إرادات وبواعث الأفراد وأنّ هذا الادّعاء صادق على جميع العلوم، فستكون المعرفة المرتبطة بوجود الله وصفاته و... أداة أيضاً لتحقيق نوع خاص من الإرادة والباعث ولا تتعلّق بالحقيقة والواقع. فكيف نطلب شيئاً لا وجود حقيقي له؟ وكيف نضحّي بالمال والنّفس والطّموحات لشيء غير موجود حقيقة، ويبدو أنّ الإرادة والباعث الدّيني بإمكانها أن تكون مؤثّرة ونافعة وحقيقيّة عندما تكون مرتبطة بموجود حقيقي لا موجود خيالي. إلّا إذا قلنا بأنّ علمنا بالله لا يمكن حصوله من خلال أيٍّ من هذه النّظم المفهوميّة كالفلسفة أو العرفان أو... ونقول بنوع من النّزعة الإيمانيّة.

ج: إنّ عدم القول بكاشفيّة العلم ليس بمعنى سلب الكشف الكامل للحقيقة في العلم والاعتقاد بوهميّتها وخياليتها. وإنّما هو بمعنى أنّ الإنسان يلاحظ على الدّوام الحقائق المتعلّقة بذاته بمنظار الميول الفرديّة والإجتماعيّة ويقوم بعمليّة التّجزئة والتحليل من خلال الاستفادة من الأدوات الذّهنيّة (كالمنطق). ولهذا فإنّ تكامل الإيمان ورقي الأدوات يمكنه أن يؤدّي إلى تغيير المكتشفات السّابقة. فإذا اتّصف نظام الميول الّذي يمثّل رصيداً للعلم بالصّحّة والحقّانيّة فستّتبعه تغييرات لاحقة لتكميل المعارف السّابقة وليس نقضها وإبطالها وإلّا سيلزم إبطال النّظريّات إحداها للأخرى على الدّوام. وينطبق ذات الأمر على خصوص الاعتقاد بالذّات الإلهيّة وسائر العقائد الحقّة فنفي الكاشفيّة يعني أنّك لا تستطيع على الإطلاق وفي أيّ قسم منها ادّعاء العلم المطلق بالذّات الإلهيّة وأن تستطيع التّعرّض إلى إثبات الصّانع استناداً إلى الأدلّة والآثار المختلفة وجعل إيمانك الابتدائي ثابتاً وناطقاً بشكل منهجي بواسطة ذلك.

س: إنّ إحدى المؤشّرات الّتي تُطرح حول تمايز العلوم بعضها عن البعض الآخر التّمايز في هدف العلم وأعتقد أنّ هذه المسألة تحظى أيضاً بقبول الفلسفة والمنطق الرّائجين.

فإذا اعتقدنا بأنّ هدف علم الفيزياء هو تفسير الظّواهر الطّبيعيّة على سبيل المثال، فهنا لا يُطرح بحث بواعث الحق والباطل والاتّجاه والميل إلى الدّنيا أو الميل إلى الحق.

وبعبارةٍ أخرى، نستطيع أن لا تكون لدينا نظرة كشفيّة إلى العلم مع بقائنا على مخالفة تدخّل البواعث في العلم. فإذا وصلنا إلى هذه النّتيجة حقيقة فينبغي عندها تغيير تعريفنا للعلوم المختلفة.

ج: أجل إن هذا الموضوع يتّبع نظريّتكم بخصوص العلم المعرفي. فهل ترون أنّ العلم والمعرفة البشريّة كشفاً للواقع؟ وعلى فرض كونها كاشفة، ما هي البواعث الحاكمة للكشف العلمي؟ فهل أنّ البواعث والحوافز مرتبطان معاً؟ أم أنّهما مفترقان عن بعضهما البعض؟ وهل من الصّحيح أساساً الحديث عن كشف الحقيقة في العلم؟ فالبحث يدور حول هل أنّكم تقبلون بحكومة العقل العملي على العقل النّظريّ أم أنّكم تعتقدون أنّ العقل النّظريّ يعمل مستقلّاً عن العقل العملي؟ نحن نعتقد بأنّ نظام التّولّي والولاية الإجتماعيّة يلعب دوراً رئيساً في نمو العلوم. ومن جهةٍ فإنّ النّظام الاجتماعي مرتبط بالتأريخ أيضاً. إذن يمكن استنتاج أنّ حركة تكامل التأريخ لها حضور جادّ في ظهور ونمو وتكامل العلم. ولكن إذا تقدّمنا من من خلال المنطق الانتزاعي وفصلنا العلوم عن بعضها بشكل منظّم، سيكون كلامكم وتعريفاتكم صحيحة بالكامل. ولكن إذا وضعنا هذا المنطق الانتزاعي جانباً وقرّرنا تحليل وتفسير هذه العلاقات المتعدّدة الجوانب، فيجب أوّلاً تعريف وتفسير العلاقة بين إرادة الإنسان وفهمه. وهنا لا يمكنكم غضّ النّظر عن تأثير الإرادة على فهم الإنسان.

ثمّ يجب تعريف علاقة إرادة الإنسان بالمجتمع. وبعد ذلك بيان علاقة المجتمعات مع بعضها وتكوّن الحضارات التأريخيّة و... وعلى هذا الأساس فالعلم ليس بالشّكل الّذي تقولونه وتعتقدونه. فليس الأمر أنّ الإنسان له باعث باحث وأنّ هذا هو الافتراض الوحيد للبحث والتّنظير. فهذا الفهم للعلم يتعرّض لنقاش جادّ اليوم.

س: ممّا سبق ذكره أنّ أحد العوامل الّتي تدخل في تقييم نظريّات فلسفة العلم وكان لها تأثير في تراجع تلك النّظريّات عن مدّعياتها، هي هل بإمكان تلك النّظريّات إيضاح شواهد تأريخ العلم بشكل متين أم لا؟ إنّ الإتقان المنطقي لنظريّة فلسفيّة في مجال العلم، لا يمنع أبداً من الرّجوع إلى تأريخ العلم باعتباره ملاكاً للقضاء في مجال تلك النّظريّة. فإذا جئنا بمثال

من تأريخ الرّياضيات أو المنطق يبيّن أنّ طرح نظريّة جديدة لا علاقة له بالميول الدّينيّة والدّنيويّة للمنظّر، فما هو التّأثير الّذي يحدثه على نظريتكم. فلو افترضنا أنّ نظريّة ما طُرحت بشكل متزامن في نقطتين من العالم بواسطة شخصين أحدهما متديّن والآخر ملحد وقام بعد ذلك شخصان أحدهما متديّن والآخر ملحد بتقييم هذه النّظريّة بنحو واحد، أفلا تكون هذه الحالة مبطلة لنظريتكم؟

ج: يمكن تحقّق هذا الفرض في وقت لا يقوم عمل المتديّن أو الملحد التّنظيري من خلال نزعاته الدّينيّة ولكن تحقّق هذا الفرض لا ينقض النّظريّة المذكوة مطلقاً. فالعلم يتبلور بالارتكاز على الباعث لكن تأثير الباعث في العلم ليس قهريّاً.

ملاك تقييم النّظريّات العلميّة

س: افترض أنّنا في مقام تقييم نظريّة ما نريد دراسة مرحلتها الأولى (أي الانسجام الدّاخلي للنظريّة). فهل الحكم بخصوص انسجام قضيّتين يرتكز على باعث وإرادة الشّخص في مقابل الحقّ والباطل (هذا في الفهم الدّيني الّذي ترونه)؟ فإذا اعتقدنا بأنّ تناقض القضيّتين ألف ونقيض ألف يرتكز على الاتّجاه القيمي للحكم، فلا يبقى عملياً عندئذ أيّ ملاك للقضاء الواقعي وإذا ما أصدرنا مثل هذا الحكم بخصوص القضايا المنطقيّة، فسيكون هذا الحكم صادقاً بأعلى درجات الصّدق بخصوص الملاكين الآخرين أيضاً (أي كفاءة وعلاقة النّظريّة بالحقّ) وعلى هذا التّرتيب ستفقد الملاكات الّتي طرحتموها في مجال تقييم النّظريّات فائدتها.

ج: إنّ كيفيّة تعريفكم للتّناقض، تابع لحجم علاقتكم بالحقّ والباطل. وينبغي بالطّبع أن أذكّر بهذه المسألة وهي أنّكم ترون وتطرحون التّناقض على المستوى الانتزاعي فحسب. فلا يمكنكم استخدام هذا الشّكل من تشخيص التّناقض في مجال المجموعات. ولا تستطيعون أيضاً عمل مجموعة على أساس هذا المنطق. العمل الوحيد الّذي بإمكانكم القيام به هو أن تلاحظوا وتقيموا الأمور المفصولة والمتجزّئة بشكل مفكّك وأن تقارنوا وجودها وعدمها مع بعضها البعض. لكن إذا وجد التّناقض طريقاً له في المجموعة فكيف يمكنكم تشخيص اختلالات تلك المجموعة وتحديد السّبب الموجب لهذا التّناقض وتعملون على أن لا يحدث بعد ذلك تناقض في مجموعتكم المقصودة؟ إنّ هذا البحث من الأبحاث المهمّة

جدّاً للعلم المعرفي. لكن بناءً على الفلسفة المنتَجة والمنطق العام الّذي أنتجه مجمعنا نستطيع دراسة علاقة الظّواهر ومقارنتها وتقييمها على أساس النّسبة القائمة مع بعضها وبينها وبين الحق. فهذا المنطق العام قد ظهر في الوقت الرّاهن وبالطّبع يجب اكتشاف منطق خاصّ لكلّ مجال خاصّ للاستفادة منه في مجاله الخاصّ.

س: على هذا الاعتبار لا يمكن بعد الآن تقييم صدق وكذب قضية ما على انفراد ولا يمكن تقييم القضيّة إلّا على أساس علاقتها بسائر القضايا؟ فإذا كان استنتاجي هذا صحيحاً، أودّ طرح هذا السّؤال وهو؛ كيف تفسّرون «كلمة حقّ يراد بها باطل»؟ يحتمل أنّ الحديث يريد أن يقول، أنّه يمكن تقيّيم صدق وكذب أو حقّانيّة وباطليّة الكلام مستقلاً عن علاقته بمجموعته. ومن الطّبيعيّ أنّه لا يمكن قبول عمل مجموعة جديدة في تركيب كلام الحق هذا المراد منه الباطل. ولكنّ تقييمنا لهذه المجموعة يكون مستقلّاً عن تقييمنا لتلك العبارة.

ج: أولاً: إنّ الاستفادة من لفظة الصّدق والكذب يرتبط بالعلم المعرفي الّذي له قابليّة الكاشفيّة المطلقة للعلم وعلى أساس العلم المعرفي المقترح يجب الاستفادة من لفظة «حقّ وباطل».[١]

ثانياً: إنّ معيار حقّانيّة النّظريّات العلميّة «تناسقها مع ناحية الحقّ».

ثالثاً: إنّ عامة النّظريّات العلميّة لم تتشكّل من قضيّة واحدة وإلا لما تمكّنت من تفسير نظام ما.

رابعاً: إنّ مقارنة تناسق أو عدم تناسق النّظريّة يكون ممكناً بعد ملاحظة انسجامها الدّاخلي والخارجي.

خامساً: بالنّسبة إلى الرّؤية المذكورة ـ مع أنّه ليس في نيّتنا الاستفادة من الرّوايات الشّريفة ـ فالظّاهر أنّ المراد منها أنّه يمكن الاستفادة الخاطئة والباطلة من كلام الحقّ وهي بهذا المعنى تكون مؤيدة لرأينا لأنّ الاستفادة الخاطئة تكون ممكنة في الحالة الّتي يوضع الكلام الصّحيح مع سائر الكلام أو الاستعمالات في التّركيب الخاطئ.

س: لقد ادّعيتم بأنّ فلسفتكم التأريخيّة في التّكامل ترتكز على المعارف الدّينيّة. واعتقدتم من جهة أخرى بأنّ توليد وقبول العلم الدّيني يكون ممكناً في الظّروف الّتي تكون الظّرفيّة الإيمانيّة في المجتمع العالمي مهيّأة للحضور الفعّال للدّين في السّاحة الإجتماعيّة. وعلى هذا الأساس، فما دامت الفلسفة التّأريخيّة المرتكزة على المعارف الدّينيّة تعتقد بهذا

---

١. ر.ك. : الملاحظة (٣، ٤).

فلن يوجد هذا الباعث الدّيني في كلّ العالم إلّا بعد ظهور المهدي، إذن فتوليد العلم الدّيني سيتوقّف على ظهور الإمام وهذا ما يجعل هذه المسألة منسجمة بشكل جيّد مع سائر المعارف الّتي وصلتنا من المعصومين وتحكي عن أنّ أقساماً كثيرة من العلم ستتّضح للنّاس في ذلك المقطع الزّماني. ألا يكون الاعتقاد بمثل هذه الفلسفة التأريخيّة داعياً إلى سلب أمل العلماء في تحقّق العلم الدّيني قبل ظهوره؟

ج: إنّ فلسفتنا التأريخيّة ترتكز على فلسفة عامّة والّتي نرى أنّها تتّسق مع المعارف الدّينيّة نسبة إلى سائر الفلسفات. وأنّ تناسقها الشّامل يحتاج بالطّبع إلى عمل أكثر عمقاً. ولكن في خصوص هذا الحديث الّذي يقول بأنّه سيظهر للنّاس حرفين من العلم قبل الظّهور و٢٥ حرفاً بعد الظّهور، فأيّ علم هذا؟ وما هو العلم في معارف أهل البيت؟ فهل العلم هو وسيلة للعبادة والتّقرّب إلى الله أم هو التّعريف الأرسطي أو الأفلاطوني أو لأيّ فيلسوف آخر، ونقوم بفرض مثل هذا التّعريف على معارف أهل البيت؟ ففي رأينا أنّ العلم المقصود في هذه الآيات والرّوايات مختلف بالكامل عن ما يُعرف اليوم باسم العلم. فنحن نسعى نحو ذينك الجزئين من العلم والّذي ستتّضح أجزاؤه الخمس والعشرون الأخرى بعد الظّهور.

أمّا في مجال هل أنّ اعتقادنا بهذه الفلسفة التأريخيّة سيكون عائقاً دون القيام بالعمل وبذل الجهد أم لا فينبغي القول بأنّنا موظّفون على إنجاز عملنا وواجبنا.

أمّا ما هو مقدار النّجاح الّذي تحرزه هذه الجهود وفي أيّ مجال يحدث هذا النّجاح، فهو خارج عن نطاق مسؤوليّتنا وتكهّناتنا. فنحن لا نستطيع أن نقول بأنّنا سنولّد مثل هذا العلم مع مثل هذه الشّبكة جزماً قبل الظّهور. فمسؤوليّتنا تقتصر على إيضاح تنظيماتنا والسّير في المسار الّذي كلّفنا به. أي يجب علينا أن نخطو في مسار ذلك التّطوّر العام الّذي هو مبدأ نزول العلم (يعني مبدأ ظهور الولاية الإلهيّة). نحن نعتقد بأنّ العلم هو من فروع وليّ الله ولكن ما هو الزّمن الّذي سيتحقّق فيه، فذلك خارج عن قدرتنا.

فيجب علينا تشخيص المسار الّذي ينبغي طيّه بشكل صحيح للوصول إلى العلم الدّيني وقصر همّتنا على إكماله. وإذا ما اكتشف الآخرون طريقاً أقصر فمن المؤكّد أنّنا سنرحّب به بشرط أن لا يؤدّي ذلك الطّريق القصير إلى ذوباننا التّدريجي في تيار تطوّرات العلم العلماني وإنّما على العكس من ذلك. مع أنّ تصوّر المشقّة أو كون إنجاز العمل مستبعداً هو

مكر شيطاني ولهذا لم تستسلم نخبنا العلميّة لمثل هذه الحكاية. فلو بذلنا الحدّ الأقلّ من الجهود الّتي يبذلها الكفّار في الباطل فمن المؤكّد أنّنا سنحصد مكاسب باهرة.

س: نقدّم جزيل شكرنا لما أبديتموه من حلم وصبر في الإجابة على أسئلتّنا وإذا كانت هناك مسألة ترون من اللّازم بيانها فتفضّلوا بها.

ج: لقد اتّضح في هذا البحث الضّرورة والهدف من تدوين العلم الدّيني. وحدّدنا طريق العبور من النّطاق الثّقافي باعتباره الشّرط اللّازم لتدوين العلم الدّيني وكذا كيفيّة جعل هذه الضّرورة عموميّة. وأكّدنا على أهميّة دور ظرفيّة الميل الإيماني أو الدّنيوي للأفراد في كيفيّة إنتاجاتهم العلميّة. ولقد عرفنا في هذا البحث أنّ الفرد مع أنّه ينمو في نطاق اجتماعي، ولكن يبقى الفرد ذاته مركزاً لظهور الأفكار الإجتماعيّة. أي أنّكم تلاحظون علاقة خاصّة فيما بين الفرد والجماعة في نظريّتنا. وكذلك أقررنا انسجاماً وتلازماً بين المجتمع، التأريخ، ضرورة الثّورة السّياسيّة، الثّقافيّة والعلميّة في هذه النّظريّة. وفي رأينا أنّ الاتّجاه نحو هذه النّظريّة وهذا الرّأي في شكله العام آخذ في التّبلور بين الخواص وحتى أنّ أساس الحوار والوفاق قد أنتج أيضاً. وبالطّبع ينبغي الإقرار بأنّ عمر عشرين عاماً لتوليد مثل هذه النّظريّة والشّبكة وبهذه القدرة العظيمة المتوقّعة ليس كثيراً عليها. ولم تتمكّن الحضارة المنافسة المبتنية على الاتّجاه الدّنيوي من توليد العلم والتقنية المناسبة إلّا على مدى عدّة عقود. ومن جهة أخرى فإنّ الفلسفة العلميّة الّتي نسعى لتحقيقها هي في صدد تأسيس حضارة دينيّة ستشهدون فيها حكومة الحقّ على الباطل.

الملاحظات

إنّ دراسة رأي حجّة الإسلام السّيد مير باقري في مجال العلم الدّيني يمكن أن تشمل بعدين البعد الإثباتي والبعد الثّبوتي. وسنقوم ابتداءً بمقارنة وتقييم رأيه باللّحاظ الثّبوتي:

١. لا يعتقد السّيد مير باقري عموماً بأن يكون كلّ علم ومن ضمنه العلم الدّيني ناظراً إلى الواقع، وإنّما يعتقد بأنّ القضايا العلميّة ومن جملتها قضايا العلم الدّيني هي قضايا إنشائيّة. وفي رأيه أنّ العلم هو نوع من الفعّاليّة وبروز وظهور للبواعث الدّاخليّة للإنسان (المؤمن أو الكافر)؛ ومن هنا، فإنّ جميع القضايا العلميّة والدّينيّة هي مجرّد كواشف للبواعث الدّاخليّة للأفراد، فيكون البحث عن الصّدق والكذب، لا معنى له، لأنّ القضايا أساساً غير ناظرة إلى الواقع، كي يُطرح بحث مطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع.

يبدو أنّ هذا الرّأي في مجال العلم الدّيني والعلوم الأخرى، يعاني من نزعة نسبيّة العلم المعرفي؛ لأنّه يستلزم عدم كون المعرفة أيّ معرفة كانت، حتّى المعارف الدّينيّة، ناظرة إلى الواقع الموجود في العالم وهي مجرّد كاشف لأحاسيس، بواعث وميول النّاس ومن ضمنهم الشّارع.

٢. النّقطة الأخرى المتعلّقة برأي السّيد مير باقري هي هل أنّ المؤمنين الّذين لا يعتقدون بأدلّته، على فرض وجودهم، يمتلكون الحقّ كما هو في إبراز بواعثهم وتوليد فلسفة العلم الدّيني الخاصّة بهم أم لا؟ لأنّه يبدو و وفقاً لهذا الرّأي، بأنّه يمكن أن يكون هناك علم ديني بمقدار أعداد المؤمنين وبواعثهم. في حال أنّه أساساً لا ينبغي أن يكون هناك ملاك حقيقي لترجيح إيمان وبواعث أحدهم على الآخر. ومن الجانب الآخر فإنّ المؤمنين الّذين لا يقولون بالمباني الّتي يرتضيها السّيد مير باقري فوفقاً لمبانيه لا تتوفّر لديهم أرجحيّة وحجّية حقيقة للعدول عن بواعثهم الشّخصيّة والرّجوع إلى قول السّيد مير باقري. ويمكن طرح الإشكال السّابق بهذا الشّكل: بما أنّ الإيمان مقولة تشكيكيّة، فالعلم في رأي السّيد مير باقري يكونّ مقولة تشكيكيّة أيضاً، فيمكن حينها أن تكون هناك فلسفة للعلم الدّيني وعلم ديني حسب تعداد المؤمنين وأن يتوفّر لكلٍّ من هذه العلوم الدّينيّة أو فلسفات العلم الدّيني قدر خاص من الحقّانيّة أيضاً. وهنا يطرح السّؤال التّالي وهو أيّ من هذه العلوم أو فلسفات العلم الدّيني ينبغي أن يكون ملاكاً للعمل؟ فإذا كان السّيد مير باقري يرى إمكانيّة المقارنة الواقعيّة لمراتب الإيمان، فسيكون العلم أيضاً قابلاً للتّرتيب الواقعي من حيث الحقّانيّة، ولذا فإنّه من الممكن أن تكون هناك حقّانيّة أكثر للعلم المجعول ملاكاً في مقام العمل؛ وإلّا فسنواجه إشكالاً في انتخاب علم من بين العلوم المتعدّدة.

٣. وكما لوحظ في هذا الحوار، فإنّ البحث عن حقّانيّة وحجّية القضايا يصبح بديلاً عن البحث عن صدق وكذب القضايا حسب رؤية السّيد مير باقري. ويبدو أنّ حذف البحث عن صدق وكذب القضايا وكون القضايا العلميّة والدّينيّة ناظرة إلى الواقع، لا يبقى عموماً تبريراً للبحث عن الحجّية ويجعل من لزوم استتباع الحجّية لا معنى له. وبعبارةٍ أخرى فمع قبول هذه المباني يكون السّؤال بهذا الشّكل وهو لماذا يجب البحث عن الحجّية؟ وأساساً لماذا يكون التّدين أفضل من عدم التّدين؟ فعندما يكون من مهمّة القضايا العلميّة والدّينيّة البحث عن

الحقيقة في العالم، وأنّه يجب على الدّين أن يقتصر على الأحاسيس، العواطف، الميول والبواعث الإيمانيّة فحسب، فما هو الملاك إذن في ترجيح بعض البواعث على البواعث الأخرى. فإذا أردنا أن نعتقد بالانحياز في جميع العلوم وأن ننزع اليد عن مفاهيم كالصّدق والكذب والإثبات؛ فسيكون السّؤال في هذه الحالة هو ما فائدة البحث عن حجّية المعارف الدّينيّة، باعتبارها أساس العلم الدّيني. فتحويل الحوافز (العلم) إلى بواعث يؤدّي إلى عدم إمكان التحدّث عن أسباب صحّة ادّعاء ما. فسيقتصر مثل هذا الجهاز للعلم المعرفي، على ذكر أسباب تبلور العقائد فحسب. على أيّ حال وكما ذكرنا، فقد سقطت هذه النّظريّة في مستنقع نسبيّة العلم المعرفي ومن الممكن السّؤال عن مقدار مماثلتها للمثاليّة.

أمّا الأبعاد الإثباتيّة لنظريّة السّيد مير باقري فيمكن دراستها في الموارد التّاليّة:

لقد تمّ التّأكيد في جهاز العلم المعرفي للسّيد مير باقري و*مجمع العلوم الإسلاميّة* على ثلاثة عناصر في تقييم النّظريّات العلميّة ومعيار صحّة منهج العلوم (الدّينيّة والعلمانيّة): من ناحية حقّانيّة العلم؛ وجود الانسجام الدّاخلي بين أجزاء العلم والتّطبيق الحقيقي للعلم.

وسنعرض هنا إلى دراسة وتقييم هذه العناصر:

٤. فحسب مباني العلم المعرفي ل*مجمع العلوم الإسلاميّة* والسّيد مير باقري، فإنّ الكون على الحق وفي طريق الحق (الّذي هو الملاك الوحيد المنسجم مع جهاز العلم المعرفي للمجمع) هو أمر مبهم وليس له كملاك كفاءة في تقييم النّظريّات العلميّة. فإلغاء كاشفيّة العلم وكونه ناظراً ومطابقاً للواقع، باعتباره ملاكاً للصّدق وإلغاء البحث عن صدق وكذب القضايا في جهاز العلم المعرفي للمجمع عموماً، لا يدع للكون على الحق وفي طريق الحقّ أيّ معنى واضح؛ لأنّ أساس معنائيّة الألفاظ في جهاز العلم المعرفي هذا يحتاج بذاته إلى تعريف جديد لأنّها فقدت معناها المعهود بين العقلاء والباحثين.

النّقطة الأخرى الّتي من الممكن طرحها في هذا الملاك، هي كيفيّة تقييم كون النّظريّة مع الحقّ، فالقاعدة هي أنّه ولأجل تقييم النّظريّات العلميّة طبقاً لهذا الملاك، ينبغي التّحقيق في هل أنّ باعث المنظّرين، إيماني ويقع في طريق الحق أم أنّه إلحادي ويقع طريق اللّذائذ الحسّية والاستمتاع الأكثر بالدّنيا؟ ولكن هل توجد ملاكات حقيقيّة لتقييم الاتّجاهات الإيمانيّة للأفراد؟ ينبغي أن تكون الإجابة عن هذا السّؤال بالنّفي في رأي السّيد مير باقري. لأنّ أيّ تقييم

ومن جملته هذا التقييم، باعتباره فعّاليّة بشريّة، يتأثّر بالرّؤى القيميّة. وعلى هذا، فإنّ بإمكان أيّ شخص أن يكون له تقييم خاص به لنظريّة ما وسيكون البحث في التّقييم الواقعي للنّظريات منتفياً في هذه الحالة. فهذه مشكلة طُرحت في بحوث فلسفة العلم في أفكار فلاسفة أمثال توماس كوهن وباول فايرابند تحت عنوان عدم إمكانيّة مقارنة الصّيغ العلميّة.

٥. إنّ الملاك المطروح تحت عنوان وجود انسجام داخلي بين أجزاء العلم، يعدّ ملاكاً متأخّراً، لا متقدّماً؛ ومن هنا فلا تأثير له قبل توليد العلم، ولأجل كشفه في مجال علم ما، ينبغي انتظار توليد ذلك العلم أوّلاً. بعبارة أخرى، مادام العلم الدّيني مقصود السّيد مير باقري لم يولد ـ ولم يولد ـ لا يمكن إبداء الرّأي في مجال وجود انسجام داخلي بين أجزائه، إلّا إذا طُرح معيار آخر لبيان الانسجام الدّاخلي قبل توليد العلم.[1]

٦. إنّ ملاك وجود انسجام داخلي بين أجزاء العلم باعتباره ملاكاً لصحّة العلم، يعود إلى أصل امتناع اجتماع النّقيضين؛ ولهذا، يبدو ونظراً لاعتقاد السّيد مير باقري ببطلان هذا الأصل وجهويّته (بسبب كونه أرسطيّاً وعدم كون أرسطو مؤمناً)، فإنّ الاعتقاد بوجود انسجام داخلي باعتباره ملاكاً عنده سيكون مغالطة.

وبعبارة أخرى، إنّ أصل لزوم وجود انسجام داخلي بين أجزاء العلم، يستلزم القبول بأصل امتناع اجتماع النّقيضين.

٧. إنّ مفهوم الاستخدام، باعتباره ملاكاً للحكم على النّظريّات، يتضمّن غموضاً كثيراً. فحسب كلام السّيد مير باقري، فإنّ اصطلاح الاستخدام أو النّتاج يجب تعريفه باتّجاه تنمية الإيمان. وينبغي السّؤال في هذه الحالة ما هو الارتباط فيما بين هذا النّتاج وسائر نتاجات

---

١. بخصوص الملاكات الّتي طرحها السّيد مير باقري يجب تحديد مطلب آخر وهو ما هي العلاقة والنّسبة الموجودة فيما بين شرط الكون على الحقّ والشّرطين الآخرين؟ فهل أنّ الشّرطين الآخرين، هما الملاك في إحراز شرط الكون على الحقّ، بمعنى هل أنّنا نكتشف طريقاً لحقّانيّة النّظريّة من خلال انسجام النّظريّة وكفاءتها في مجال اتّساع الإيمان؟ ومن المؤكّد أنّه من المستبعد أن يكون هذا هو مراد السّيد مير باقري، لأنّه يطرح الحجّية باعتبارها ملاكاً للكون على الحق. فإذا افترضنا أنّ النّظريّة حقّانية، فينبغي في هذه الحالة إثبات ضرورة طرح الشّرطين الآخرين. فإذا افترضنا أنّنا توصّلنا إلى نظريّة حقّانيّة من خلال الاتّصال المباشر بالمعصوم عليه السلام، فحسب القاعدة، لا توجد أيّ حاجة لدّراسة الشّرطين الآخرين في هذه الحالة؛ إلّا إذا كان المقصود من طرح هذين الشّرطين هو الاستفادة منهما بعنوان تأييد ملاك الحجّية. ومن الممكن أن نقول كذلك بالاستفادة من ملاك الحجّية لإثبات الكون على الحقّ في زمان عدم وجود اتّصال بالمعصوم واستثمار دراسة الانسجام والكفاءة لتأييد النّظريّة الّتي توصّلنا إليها.

نظريّة ما؟ وهل أنّ قصر تقييمنا للنظريّة على نتاجها في طريق تنمية وانتشار الإيمان، لا يؤدّي إلى إنكار النّتاجات الأخرى؟ فعلى سبيل المثال، إذا جرى تقييم ومقارنة حقّانيّة الفيزياء النّسبيّة والغوانتوميّة من خلال تقييم نتاجها في تنمية الإيمان أو الكفر فحسب (لقد صرّح بذلك في هذا الحوار)، فيبدو أنّه ستسقط أهمّية القابليّات المختلفة الأخرى لهذه النّظريّة في تفسير الظّواهر الطّبيعيّة والتّكهّن بها.

٨ ومن الضّروري ذكر هذه النّقطة وهي أنّه وفقاً لمباني المجمع ينبغي القول بأنّه لم ينتج حتّى الآن أيّ علم ليكون دينيّاً؛ لأنّه حتّى علم الفقه، الأصول، التّفسير، علم الكلام وباقي العلوم الحوزويّة يجب وحسب القاعدة أن نعدّها غير دينيّة لأنّها ترتزق على المنطق الأرسطي وعليه فالمباني المستعملة في منهج استنتاجها لا تتضمّن علاقة منطقيّة بين العلوم والوحي.

٩. المسألة المهمّة الأخرى في نظريّة السّيد مير باقري عدم وجود قابليّة نقضيّة لهذه النّظريّة؛ ومن هنا، لا يمكنها أن تكون ملاكاً كفوءاً لتقييم النّظريات العلميّة. وفي توضيح آخر، على فرض (حسب اقتراح السّيد مير باقري) التّخلّي عن جميع العلوم البشريّة المنتجة على مدى تأريخ العلم واستبدالها بالعلوم المنتجة حسب منهجه ومبانيه، فلو اصطدمنا بعدم كفاءة هذه العلوم في هذه الحالة، فلا يكون هناك خللاً في منهجه؛ لأنّ أيّ خلل في كفاءة النّظريّة يمكن أن يُنسب إلى ضعف إيمان النّاس وعدم توفّر الظّروف المناسبة؛ لأنّ جهاز العلم المعرفي هذا، سوف لا يأخذ بنظر الاعتبار أيّ ادّعاء بعدم كفاءة العلم الدّيني أو أسلوب توليد العلم الدّيني الّذي يتّبعه، ويعلّله بعدم تهيّؤ الظّروف الإجتماعيّة بالمستوى الكافي وأنّ الظّرفيّة الإيمانيّة للمجتمع لم تنمو ولم تزداد بالقدر الكافي. فلأجل أن يكون هذا المعيار كفوءاً وأن تتهيّأ ظروف التقييم الدّقيق للنظريّات وفقاً لهذا الملاك، ينبغي أن يتحدّد المقدار اللّازم للظرفيّة الإيمانيّة لكي تكون النّظريّات العلميّة كفوءة، أضف على هذا، ما هو أسلوب تقييم الظّرفيّة الإيمانيّة للإفراد والمجتمع؟

١٠. يبدو أنّ منهج السّيد مير باقري في تدوين العلم الدّيني، غير عملي وغير تطبيقي؛ لأنّ أهمّ معيار لصحّة وحقّانية هذا المنهج غير مراعى فيه بالذات. وأنّ سبب عدم كون منهج السّيد مير باقري تطبيقياً هو أنّ جميع تركيبة العلم البشري اليوم (طبقاً لرأي السّيد مير باقري) تدار بواسطة العلم العلماني؛ لأنّ العلم الدّيني الّذي يبتغيه مجمع *العلوم الإسلاميّة* لم يُنتج حتّى الآن ومن جهة أخرى (حسب عقيدة السّيد مير باقري) فإنّ أيّ استعانة وتوسّل بالعلم

المتداول (العلماني) يؤدّي إلى تأخير الثورة الثّقافيّة مراده واستحكام الظّروف الفعليّة وهذا ممّا لا يحمل أيّ نتيجة سوى الابتعاد عن الوصول إلى العلم الدّيني؛ ومن هنا فالحلّ الوحيد الّذي يقترحه هو أن نقول؛ على البشريّة جمعاء نفض يديها من العمل والفعّاليّة العلميّة المعهودة، كي تتوفّر الأرضيّة لحدوث الثّورة الثّقافيّة الّتي يقصدها السّيد مير باقري. وبما أنّه لا يوجد أيّ فكر وصيغة أخرى في مرحلة الفترة هذه وحتّى الوصول إلى العلم الدّيني المجمعي، فسيكون طرح السّيد مير باقري وبسبب انسداد الطّريق على المسلمين للاستفادة من المعارف البشريّة غير تطبيقي من النّاحية الإثباتيّة على الأقل.

١١. وكما بُيّن في بحث ملاك الكفاءة، يبدو أنّه وطبقاً لجهاز العلم المعرفي المقترح من قِبل السّيد مير باقري، ولأجل قبول ورفض النّظريّات العلميّة، لا حاجة لتعريض النّظريّة؛ للطبيعة، التّجربة والاختبار التّجربي؛ بل إنّ اتّجاهية تلك النّظريّة نحو التّنمية الدّنيويّة أو التّنمية الإيمانيّة كافٍ لأن يكون ملاكاً لرفضها أو قبولها. وحسب تعبيره:

«لو لم تصل ظرفيّة الميل إلى الدّنيا، عبادة الدّنيا، وظرفية الميل إلى الحياة الماديّة واللّذائذ الحسّية في المجتمع البشري حدّاً تستطيع معه تحمّل نظريات النّسبيّة والغوانتوميّة، لما أُنتجت هذه النّظريّات ولما استطاعت النّمو».

وعلى هذا، فمكاسب الغرب العلميّة، تصبّ في الاتّجاه المادّي واللّذائذ الحسّية، ولا تتّصف بالحقّانيّة فينبغي تركها جانباً. ويبدو أنّه من اللّازم أن تشير هذه النّظريّة، إلى طريقة الارتباط فيما بين النّزعة الدّنيويّة والنّظريّة الغوانتوميّة مثلاً. وإلّا فسيكون حكمها غير صائب.

١٢. السّؤال الآخر هو أنّه ومع القبول بمبنى السّيد مير باقري، فطبقاً لأيّ ملاك يجب على باقي المؤمنين الّذين لا يعتقدون كما يعتقده، التّخلّي عن بواعثهم والالتزام ببواعثه وحوافزه هو؟ وبتوضيح آخر، السّؤال هو إذا كان ذات التّصوّر الّذي يطرحه السّيد مير باقري مصداقاً للعلم، فينبغي القبول عندها بأنّ هذا التّصوّر قائم على أساس البواعث الشّخصيّة أو الجماعيّة للمجمع ولا يمكن في هذه الحالة التّحدّث عن صحّة وصدق هذا التّصوّر والتّعريف المرتكز عليه ولا ينبغي البحث عن مصداقيّته.

وبعبارةٍ أخرى، وفقاً لأيّ ملاك يجب على المؤمنين بمراتبهم الإيمانيّة الخاصّة، التّخلّي عن بواعثهم الخاصّة والقبول ببواعث السّيد مير باقري وتبعاً لها أفكاره الموجّهة؟ وما هو ملاك أرجحيّة تصوّراته الّتي هي وطبقاً لرأيه تعتبر مظهراً لأحاسيسه وعواطفه المتديّنة والإيمانيّة؛

على تصوّرات باقي المؤمنين؟ ومن هنا يبدو أنّ القبول بهذه النّظريّة، يستلزم عرض ملاك واضح ومبرَّر هو غير موجود فعلاً. وحتّى لو عُرض ملاك للحجّية (ويقول مثلاً أنّ منشأ رحجان نظريّتنا هو أنّنا الوحيدون الدّاخلون تحت الولاية الإلهيّة بشكل كامل)، فستظهر مشكلة منطقيّة وميثولوجيّة أخرى، فلا يوجد ملاك واحد للحجّية هنا وأنّ انتخاب أحد ملاكات الحجّية هذه، هو بدوره يحتاج إلى ملاك آخر للحجّية وينجرّ أمر المسألة إلى التّسلسل.

١٣. ويبدو أنّ هذا المطلب لا ينبغي أن يتعارض مع الرّؤية الفكريّة للسّيد مير باقري، لأنّ أصل امتناع اجتماع النّقيضين في رؤيته، علامة على الكفر والبطلان لكونه أرسطيّاً، فمن اليسير احتمال وجود فلسفات للعلم الدّيني تتناقض مع بعضها البعض. ولهذا ومع القول بعدم صحّة أصل اجتماع النّقيضين، فإنّ قبول ورفض أيّ نظريّة، سواء كانت مؤيّدة أو مخالفة لرأي المجمع، سيكون أمراً ميسوراً وممكناً.

١٤. ووفقاً لمباني السّيد مير باقري، فإنّ المؤمنين وحدهم بإمكانهم توليد الحوافز الدّينيّة ومن جملتها المعرفة والعلم الدّيني. وعلى هذا الفرض، فإنّ الشّخص غير المؤمن لا يمكنه أبداً أن يكون مؤمناً حتّى. فبما أنّ الشّخص غير المؤمن لم يدخل تحت الولاية الإلهيّة طبقاً لهذه المباني، فسيختم على جميع حوافزه بختم البطلان وعدم الحقّانيّة، حتّى مسألة نيله الإيمان، لأنّها ناشئة عن باعثه غير الدّيني، ولذا سيكون محكوماً بالكفر واللادينيّة إلى الأبد، ولا يمكنه على الإطلاق العبور من جدار الكفر.

مقدّمات أسلمة العلوم الإنسانيّة[1]

الأستاذ مصطفى ملكيان

يعدّ موضوع «مقدّمات إعادة تأهيل العلوم الإنسانيّة في ضوء الرّؤى الإسلاميّة» من المسائل الاستراتيجيّة والخطيرة جدّاً لبلادنا خصوصاً ولجميع الدّول الّتي تريد إقامة النّظام الإسلامي عموماً.

وإنّ المطالبة بإعادة التّأهيل هذا هو بمعنى الأخذ بنظر الاعتبار سلسلة مسائل معلومة لدينا أو نحن في طور العلم بها. ونشير هنا إلى بعض هذه المقدّمات:

١. معرفة الإسلام

إنّ أوّل مقدّمة لهذه الدّعوى هي أن «نعرف ما هو الإسلام». فذات هذا الافتراض يتضمّن في الحقيقة قسمين:

أ) «أن نعرف ما هو قالب الإسلام»: وتوضيح ذلك هو، هل أنّكم تعدّون الآية الكريمة ﴿قُل يا أهلَ الكِتَابِ تَعَالَوا إلى كَلِمَةٍ سَوَاء بَينَنَا وَبَينَكُم﴾[2] جزءاً من الإسلام أم لا؟ ومن الطّبيعيّ أن تقولوا إنّها جزء من الإسلام. وخذوا مثلاً عبارة «حب الوطن من الإيمان»[3] الّتي تُنسب إلى رسول الله. فهل تعدّونها أيضاً جزءاً من الإسلام؟ من المحتمل

١. هذه المقالة تقرير ندوة سؤال وجواب للأستاذ مصطفى ملكيان في جمع من باحثي معهد الحوزة والجامعة بتأريخ ٣ / ٣ / ١٩٩٤م، ١١ و ١٨ / ٤ / ١٩٩٤م.

٢. سورة آل عمران، الآية (٦٤).

٣. سفينة البحار، ج ٢، ص ٦٦٨.

أنّكم لا تجيبون بالإيجاب هنا بتلك الدّرجة من الحسم كما أجبتم عن السّؤال السّابق، وفي مورد «كلّ يوم عاشوراء وكلّ أرض كربلاء»[١] من المحتمل أيضاً أن يكون جوابكم أقلّ جزماً، لكن في مورد «كون الأرض على قرن ثور والثّور قائم على ظهر حوت والحوت يسبح في الفضاء»[٢] فيمكن أن تجيبوا بخفوت لا، هذا ليس من الإسلام، هذا من الإسرائيليّات والأحاديث الدّخيلة.

إذن فالمسألة الأولى هنا هي تحديد القسم الّذي يعدّ جزءاً من الإسلام من مجموعة الآيات القرآنيّة والرّوايات، كي تُبنى الخطوات اللّاحقة على أساس هذه المجموعة.

ولكن ما الطّريق الّذي يجب أن نفهم من خلاله ما هو قالب ولفظ الإسلام؟ أي ما مقدار الألفاظ والمواضيع والعبارات والجمل الّتي ينبغي أن نعدّها جزءاً من الإسلام وأيّها نرفضها ونتركها؟

إنّ علم الرّجال وإلى حدّ ما علم الحديث، هما اللّذان يعيّنان لنا قالب الإسلام وتقوم بقيّة العلوم الحوزويّة بتبيين محتواه. فعلم الرّجال يتضمّن سلسلة قواعد يحدّد لنا استخدامها الأحاديث الّتي تعدّ جزءاً من الإسلام.

أمّا في مجال القرآن، فلوجود التّواتر فيه، لا نهتمّ بوصوله إلينا بطريق علم الرّجال؛ أي لولا وجود علم الرّجال وضوابطه، لما كان القرآن باعتباره نصاً، قطعي الصّدور؛ ولكن لأنّه وصل حدّ التّواتر باصطلاح الأصوليّين، فلا نلتفت إلى أنّه قد أُجرى عليه عملاً رجاليّاً وتمّ نقله معنعناً، إلى أن نصل إلى أنّه خرج من لسان النّبيّ صلى الله عليه وآله.

فالمسألة الأولى إذن هي أنّه يجب تحديد المقدار الّذي نعدّه من الإسلام من مجموع القرآن والرّوايات الموجودة لدينا والمقدار الّذي نرتضيه منها.

---

١. هذه العبارة مضمون بيت للشّيخ عبد الحسين الأعسم النجفي ـ من علماء القرن الأخير ـ وأصلها:
جاء هذا البيت في كتاب الدر النضيد من مراثي السّبط الشّهيد للسيد محسن الأمين (صيدا: مكتبة العرفان، ١٣٣١هـ، ص ١٢٢).

كأن كلّ مكان كربلاء لدي عيني وكلّ زمان يوم عشوراء

٢. بحار الأنوار، ج ١٠، ص ١٢. الرواية منسوبة إلى علي عليه السلام وهي حرفياً كالتّالي: «أمّا قرار هذه الأرض لا يكون إلّا على عاتق ملك وقدما ذلك الملك علي صخرة والصخرة على قرن ثور والثور قوائمه على ظهر حوت في اليم الأسفل واليمّ على الظّلمة، والظّلمة على العقيم، والعقيم علي الثرى وما يعلم تحت الثرى إلّا الله عز وجلّ».

فعلم الحديث وعلم الرّجال هما الشّرطان اللّازمان للوصول إلى قالب ولفظ الإسلام ولكنهما ليسا كافيين.

افترضوا أنّ شخصاً ما جلب كتاباً وادّعى أنّه بخط العلامة نصيرالدّين الطّوسي. فلأجل معرفة مدى صدق وكذب مثل هذا الادّعاء يبدو أنّه ينبغي الاستفادة من ميثولوجيا[1] العلوم التأريخيّة.

فميثولوجيا العلوم التأريخيّة هي عالم أوسع جداً ممّا جاء في علم الرّجال وعلم الحديث. فحسب ما هو مشهور اليوم في علم الرّجال إذا أردنا أن نعدّ شيئاً ما من الدّين فيكفي فيه أن يكون رواته إماميين وعدول وأن تكون حافظتهم قويّة وما شابه ذلك. لكنّ الأشخاص الّذين يعملون اليوم في ميثولوجيا العلوم التّأريخيّة والعلوم النّقليّة، لا يعدّون هذين العلمين كافيين لوحدهما، وقد طرح ديفيد هيوم شروطاً أخرى وصرّح بأنّه إذا لم تُحرز هذه الشّروط، فلا يمكن معرفة كون الشّخص الفلاني قد قال كلاماً في التأريخ الفلاني أو قد وقع ذلك العمل أو تلك الحرب أم لا؛ وبعبارةٍ أخرى، لا يكفي أن نقول بأنّ الأفراد الّذين روّوا هذه الرّواية إماميون، ثقاة وصادقون. فهناك شروطاً أخرى أيضاً مطروحة في ميثولوجيا العلوم التّأريخيّة بمعناها الأعم الّتي تتضمّن بذاتها ميثولوجيا واسعة أيضاً.

وبالطّبع فإنّ ما يقال في علم الرّجال أو علم الحديث يمكن قبوله من خلال الجرح والتّعديل ولكن لأجل تحديد النّصوص المقدّسة للإديان ـ أعمّ من الإسلام ـ فهذين العلمين غير كافيين ويجب الاستفادة من ميثولوجيا العلوم التأريخيّة.

إنّ اختلاف هذه الميثولوجيا مع علمي الرّجال والحديث يتمثّل في جانبين: أحدهما أنّ هذه الميثولوجيا أوسع جداً جداً من علم الرّجال وعلم الحديث. الثّاني بما أنّها أوسع فمن الطّبيعيّ أنّها تشملهما أيضاً، ولكنّها لا توافق على بعض النّقاط الّتي نقول بها في هذين العلمين. وربّما نكون نحن المحقّين، ولكن من يريد أن يقول إنّ الإسلام هو بهذا الشّكل، ينبغي عليه أن يفهم جيداً ميثولوجيا العلوم التّأريخيّة والقيام بنقض أيّ قسم لا يقبله منه ويعلن على أساس ما توصّل إليه عن مقدار الآيات والرّوايات الّتي يمكنه عدّها من الدّين والمقدار الّذي لا يمكن عدّه منه. وبالطّبع لا نقاش في ما جاء في القرآن لأنّه متواتر، ولكنّ الأمر يختلف في مجال الأحاديث فينطبق عليه الكثير ممّا ذُكر. ويتميّز القرآن بتواتر فائق يتحدّث

---

١. علم المنهج.

عنه أحد الباحثين الغربيين بقوله: إنّ ذلك المقدار الّذي نعتقد بأنّه خرج من فم **محمّد بن عبدالله**ﷺ لا يمكننا مقارنة مجموعة آثار شكسبير معه، مع أنّها لا يفصلنا عنها سوى أربعمائة عاماً وعن **محمّد بن عبدالله**ﷺ ألف وأربعمائة عاماً؛ أي أنّ هناك تواتراً حقيقيّاً محكماً في القرآن، ولكنّ المسألة ليست كذلك في الأحاديث؛ إذن يجدر بنا معرفة ثمرة النّزاع في مجال الأحاديث.

وينظر في ميثولوجيا العلوم التّأريخيّة إلى الأمور الخارجة عن النّص مرّة ومرّة إلى الأمور الدّاخلة فيه. والأمور الخارجة عن النّص تتمثّل في؛ عندما يدّعي زيد بأنّه سمع عبارة من **عمرو** مثلاً، فهنا نأتي إلى عمْر زيد لنرى هل أنّه يسمح له «بإدراك» **عمرو**؛ أي هل بالإمكان أن يكونا متعاصرين كي يكون بإمكانه سماع ذلك الشّيء منه أم لا؟ فهذا المطلب يتعلّق بأمر خارج النّص، وهذا يعدّ من النّقاط المهمّة في علمنا الرّجالي أيضاً؛ فيقولون مثلاً كان عمْر هذا الشّخص ثلاث سنين عندما توفي ذلك الشّخص، فكيف بإمكان طفل عمره ثلاثة سنوات أن يقول إنّي سمعت هذا منه.

لكنّ المسألة لا ترتبط أحياناً بالأمور الخارجة عن النّص، فننظر في النّص ذاته ونرى أنّه من غير الممكن أن يكون صحيحاً؛ فالألفاظ الّتي وردت فيه مثلاً كانت قد دخلت اللّغة العربيّة بعد ٥٠٠ عاماً من التأريخ المدّعى وفقاً للتّحقيقات التّأريخيّة؛ فإذا نسبنا جملة إلى **علي بن أبي طالب**عليه السلام مثلاً؛ فينبغي في هذه الحالة أن تكون صادرة في النّصف الأوّل من القرن الهجري الأوّل، لكن إذا استُخدمت كلمة في هذه الجملة فظهر أنّها وفقاً للتّحقيقات الفيلولوجيّة (فقه اللّغة) أصبحت متداولة في اللّغة العربيّة في القرن الثّالث الهجري، فيُعلم على الأقل أنّ هذه الجملة بعينها لم تصدر من **علي بن أبي طالب**عليه السلام ويمكن أن تكون منقولة بالمضمون وبالمفاد فتنشأ هنا بعض المشاكل؛ فهل أنّ النّقل بالمضمون هو كنقل عين العبارة مثلاً؟ فرأي النّاقل يكون مؤثّراً في النّقل بالمضمون ولا يمكن أن نحرز مثل تلك الثّقة السّابقة بهذه الكتابة؛ فمثلاً إذا قلنا لطفل بعمْر سبعة أو ثمان أعوام إذهب وقل لأبيك إنّ «صدور الواحد من الكثير محال» فقال الولد العبارة عينها، فلا يهمّ عندها مَن يكون هو النّاقل وهل أنّه يمتلك شعوراً فلسفيّاً أم لا؛ لأنّه قال العبارة عينها؛ ولكنّه إذا نسي عين العبارة، ونقل المعنى المستفاد من العبارة، فهل يمكن الوثوق بالعبارة الّتي نقلها؟ وبعبارة أخرى، يقتصر عدم وجود التّفاعل والفعل ورد الفعل بين النّاقل وبين ما ينقل على النّقل باللّفظ فقط، أمّا في

النّقل بالمعنى فيوجد تفاعل بين النّاقل وما ينقله ولذا لا يمكن إسناد هذا القول بكلّ حذافيره إلى المنقول عنه. لأنّ أفكار ومعلومات وآراء و نظرات النّاقل قد أثّرت في ما ينقل.

ومن هنا، فإنّ ميثولوجيا العلوم التأريخيّة تضع بين أيدينا قالب ولفظ الإسلام، وتؤثّر تأثيراً كبيراً في مجال الأحاديث، لكنّها لا تؤثّر في مجال القرآن، لأنّ أقلّ ما يقال في النّص القرآني (ذاته الموجود عندنا الآن) أنّه ذاته الّذي خرج من فم الرّسول. أي أنّ القول بعدم وقوع التّحريف بالزّيادة فيه أقلّ ما هو محرز فيه.

وربّما يقال بأنّ هذا الطّرح شاقّ جدّاً ومثالي ويحتاج إلى زمن طويل؛ والأمر كذلك بطبيعة الحال؛ ولكنّه أوّلاً، ليس محالاً وثانياً، يعدّ الخطوة الأولى في هذا الطّريق ويجب السّعي لمعالجته قدر المستطاع، كي نتمكّن من التّقدّم خطوة أخرى. فبذل الجهد في هذا المجال يمكنه خفض الإبهامات الموجودة بمقدار ٩٠ ٪ وتبقى مسائل خلافيّة بمقدار ١٠ ٪ لا يمكن اتّخاذ قرار حاسم بشأنها.

ومن المحتمل أن نعتمد على كثير من الرّوايات القطعيّة الصّدور بسبب عدم الاطّلاع على بعض الأمور، ولكن إذا أعملنا ميثولوجيا العلوم التّأريخيّة فيها، فإنّها ستسقط عن القطعيّة؛ إذن، تجب المبادرة أوّلاً إلى إعمال الميثولوجيا والأخذ بنظر الاعتبار كلّ ما حصل فيه القطع بعد إعمالها وعدم الإصرار كثيراً على ما بقي مظنوناً ومشكوكاً.

ولا يوجد بالطّبع أدنى شكّ في أنّ ميثولوجيا العلوم التأريخيّة لا تعطينا معلومات بقطعيّة معلومات ميثولوجيا العلوم الفلسفيّة أبداً، ولكن يمكن في النّهاية التوصّل إلى هذه المجموعة من خلال إعمال ميثولوجيا العلوم التّاريخيّة، والّتي يتمّ على أساسها رفض أو قبول جميع العلوم التّأريخيّة في الوقت الرّاهن.[1]

ب) «أن نعرف ما هو محتوى الإسلام»: لدينا مجموعة تضمّ ما نُقل عن المعصومين الأربعة عشر عليهم السلام فما معناها؟ نفترض أنّ عبارة «حبّ الوطن من الإيمان» مثلاً قد صدرت حقّاً

---

١. للاطلاع أكثر علي ميثولوجيا العلوم التّأريخيّة، ر.ك.: ج كيتس ـ كلارك، *مقدّمة حول منهج البحث في التّاريخ*، بضميمة فهرست المراجع و المصادر، التّرجمية الفارسيّة لأوانس أوانسيان، طهران، أساطير، ١٩٨٣) عبد الحسين زرين كوب، *التّأريخ في الميزان حول مطالعة التّأريخ* و كتابة التأريخ (طهران : أمير كبير، ١٩٨٣) و أي. أج كار، ما هو التّأريخ؟ التّرجمة الفارسية لحسن كامشاد، (طهران : خوارزمي ١٩٧٧) و دبليو، أج. والش، مقدّمة حول فلسفة التّأريخ، الترجمة الفارسية لضياء الطّباطبائي، (طهران : أمير كبير، ١٩٨٤).

عن رسول الله ﷺ؛ فالخطوة الثّانية تتمثّل في؛ فهم مضمون هذا الكلام؛ فكلمة (مِن) مثلاً في تعبير «من الإيمان» أيُّ (مِن) هي؟ وما المراد من (حُب)؟ وهل المراد من «وطن» هو الوطن المتعارف أم هو ما يقوله الشّيخ البهائي:

الوطن لا مصر لا العراق ولا الشّامات فالوطن مكان لا يحمل تلك الأسماء[1]

يقول مولانا (١):[2] إنّ حبّ الوطن من الإيمان ليس هو بذلك المعنى الّذي يعشقه بلخيو بلخ، وإيرانيو إيران ورروميو روما. وطننا هو ذلك المكان الّذي قدِمنا منه، نحن جئنا من عند الله. والّذي لابدّ وأن يرجع كلّ شخص إليه. فاختلاف مولانا مع القوميين في هذا الحديث، يتمثّل في محتوى ومعنى حبّ الوطن من الإيمان.

ولأجل فهم محتوى الإسلام هناك علوم أخرى، من جملتها: علم التّفسير، علم شرح الحديث والقسم الأوّل من أصول الفقه، الّتي تختصّ بالإسلام ولدينا علوم أخرى أيضاً؛ كاللّغة، الصّرف والنّحو، والعلوم البلاغيّة (المعاني، البيان، البديع). فنحن نستفيد من هذه المجموعة من العلوم لفهم المراد والمحتوى والمعنى... وينبغي الالتفات إلى أنّ معرفة الصّرف والنّحو واللّغة والعلوم البلاغيّة لا يكفي لوحده، فعلى سبيل المثال:

تعبير «ثُمَّ تَابَ اللهُ»[3] لا يمكن فكّ عبارته بالرّجوع إلى كتاب اللّغة، فكتاب اللّغة يقول: تابَ، يتوبُ مثل آبَ، يؤوبُ والاثنان بمعنى رجعَ، يرجعُ. فكتاب اللّغة لا يقول لنا أكثر من هذا. فيتوب الله إليهم هي كيرجع الله إليهم؛ فكتاب اللّغة لا يستطيع أن يقول ما معنى رجوع الله إلى النّاس.

ونظير ذلك، آية ﴿وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾.[4] فالمعنى اللّغوي للتوكّل هو عبارة عن حطّ الشّخص الحملَ عن عاتقه ووضعه على عاتق شخص آخر، وإيكال عمله إلى شخصه آخر مباشرة، ولكنّ هذا، لم يحدّد معنى التّوكّل. فتوكّل النّاس على الله ليس هو بمعنى أنّهم لا يقومون بأيّ عمل. أو كما جاء في معنى الغيب في اللّغة: «ما يغيب عن حواسّك»؛ فهذا المعنى، لا يوضّح معنى الإيمان بالغيب.

---

١. النّص الفارسي: اين وطن مصر وعراق وشام نيست اين وطن جايي است كآن نام نيست، مثنوي «الخبز والحلواء» في ذيل عنوان «تأويل قول النّبيّ ﷺ: حبّ الوطن من الإيمان».

٢. لقب الشاعر الفارسي الشهير جلال الدّين الرومي، البلخي الأصل «المعرّب».

٣. سورة المائدة، الآية (٧١).

٤. سورة إبراهيم، الآية (١٢).

أو آية ﴿يَا أَيُّهَا الّذينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾[1] فما معنى الإيمان؟ الإيمان يأتي بمعنيين في اللّغة: أحدهما الوثوق والاعتماد والآخر الرّضا مترافقاً مع أمل؛ لكن المقصود من الإيمان في الآية الكريمة لا يحلّل بكتاب اللّغة.

وكذا معنى كلمة صعيد في آية ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[2] ـ مع أنّه من الممكن تحليلها بكتاب اللّغة إلى حدّ ما ـ تذكر كتب اللّغة معنيين لهذه الكلمة ولا يمكن معرفة أيّ معنى يراد من هذين المعنيين بمجرد الاعتماد على كتب اللّغة. فلو استطعنا فهم هذه النّماذج من خلال كتب اللّغة والعلوم الأدبيّة لما احتجنا إلى علم التّفسير.

فنحن اليوم بحاجة إلى علوم أمثال علم اللّغة، علم المعنى أو علم الدّلالة (Semantic) ومجموعة علوم يطلق عليها علوم النّقد الأدبي إضافة إلى العلوم الّتي سبق ذكرها لفهم مثل هذه النّماذج؛ فإذا أردنا معرفة معنى الإيمان في القرآن مثلاً ما هو السّبيل إلى ذلك؟

فكتب اللّغة طريقها موصد، فلمعرفة مقصود القرآن يُتوسّل عادة بعلم الدّلالة والّذي يفسّرونه «بإيجاد شبكة معنائيّة». بمعنى استخراج جميع المقاطع الّتي ورد فيها هذا اللّفظ من النّصوص المقصودة؛ ثمّ ومن خلال قراءة القضيّة الأولى الّتي ورد فيها هذا اللّفظ نحصل على تصوّر للمراد منه؛ وبضمّ القضيّة الثّانية بعد ذلك إليه يحتمل أن نلغي جزءاً ممّا تصوّرناه ابتداءً وعلى هذه الشّاكلة يتمّ التّعامل مع القضيّة الثّالثة، الرّابعة و...، فمع كلّ قضيّة تنطوي على سلسلة معلومات، ستُلغى أو تُثبّت بعض الأجزاء حتّى يبقى أخيراً القسم الّذي ينسجم مع جميع القضايا؛ فهذه المجموعة، تحمل المعنى المقصود للفظ، لإمكان إدراجه في جميع القضايا؛ افترضوا مثلاً بأنّنا لا نعلم أيّ شيء عن الإيمان؛ و عندما نقرأ ﴿يا أَيُّهَا الّذينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾[3] نفهم على الأقلّ أنّ للإيمان ميزتين:

الأولى أنّه ذو مراتب لأنّه لو لم يكن كذلكوكان أمراً متواطئاً لما قال الله يا من له إيمان ليكن لك إيمان؛ إذن فالمقصود هو يا من تمتلك رتبة من الإيمان، ليكن لديك رتبة الأخرى.

---

١. سورة النساء، الآية (١٣٦).

٢. سورة النساء: الآية (٤٣).

٣. سورة المائدة: الآية (٦).

الثّانية أنّ الإيمان أمر اختياري؛ لأنّه لو لم يكن اختياريّاً، لم يصبح متعلّقاً للأمر ولم يقولوا آمِن.

إذن، فقد توصّلنا إلى معلومات عن معنى الإيمان من خلال هذه الآية؛ ثمّ نقوم بتحليل باقي الآيات الّتي ورد فيها لفظ إيمان على هذا المنوال. وبالطّبع فإنّ القضايا لا تتساوي جميعها بلحاظ أنّها تحوى جزءاً معرفياً؛ فلو قيلت «إنّ الّذين آمنوا» عشر مرّات، فمن المحتمل أنّ هذه المرّات العشر لا تعطينا أكثر من معلومة واحدة؛ أي أنّنا لا نحصل على معلومات جديدة كلّما ازدادت عدد القضايا؛ ولكنّنا ومن خلال المجموعة الّتي أعددناها نتوصّل إلى معنى ينسجم وجميع هذه المجموعة؛ بعبارة أخرى، فحسب قول فلاسفة العلم، يجب ابتداءً إيجاد نموذج للإيمان في الذّهن، ونختبر هذا النّموذج مع كلّ مجهول للقضية. فأيّ نموذج استطاع أن يخرج بنجاح من اختبار أيّ مجهول قضية ورد فيها لفظ الإيمان، يمكن القول عنه هذا هو معنى الإيمان؛ وهذا لا يختصّ بعبارات وألفاظ القرآن. فلو عدل أحدهم بلفظ عن معناه اللغوي، يوجد طريقان لفهم المعنى الّذي يقصده: أحداهما أن يصرّح هو بالمعنى الآخر الّذي استخدمه فيه والأخرى بواسطة إيجاد شبكة معنائية.

وهذا النّوع من الفهم لا يمكن حصوله من خلال القواعد المتّبعة في هذه العلوم فحسب؛ بعبارةٍ أخرى، إنّ علم التّفسير، شرح الحديث، أصول الفقه، اللغة، الصّرف، النحو والعلوم البلاغية تعدّ شرطاً لازماً لفهم المحتوى والمعنى، ولكنّها ليست الشّرط الكافي. فيجب علينا معرفة علوماً أخرى مثل علم اللغة المنطقية، علم اللغة الطّبيعيّة وعلم الدلالة.

٢. معرفة العلوم الإنسانيّة

إنّ العلوم الإنسانية وفقاً لتعريفها، هي العلوم الّتي تختصّ بالإنسان؛ ولهذا فلم يحصل في هذه العلوم تفكيكاً منهجياً بالفعل؛ فيحتمل دخول جميع الأقسام الأربعة للعلوم الإنسانيّة فيها: العلوم الإنسانيّة الفلسفيّة، التّجربيّة، العرفانيّة والتّاريخيّة.

فما قاله العرفاء في مجال نقاط قوّة وضعف الإنسان، قابلية روح الإنسان، ارتباط روح الإنسان بالمبدأ الأعلى، قابلية الرّوح على كشف ولقاء المبدأ الأعلى يعدّ نوعاً من علم معرفة الإنسان، ولكنّ العلم العرفاني لمعرفة الإنسان. والقسم الأعظم من الكتب العرفانية تختصّ بعلم معرفة الإنسان (الأنثربولوجيا) ويشمل ذلك جميع الثّقافات.

والعلم التّجربي لمعرفة الإنسان معلوم أيضاً، علم النّفس التّجربي، علم الاجتماع، الاقتصاد وأمثالها فهذه أيضاً علوم إنسانيّة تجربيّة.

ولدينا علوم إنسانيّة فلسفيّة أيضاً. فجميع المباحث الّتي تُطرح في مجال الجبر والاختيار، وما يطرح في باب وجود الرّوح وموطنها قبل ولوجها البدن، ووضع الرّوح بعد ولوجها البدن وبعد ذلك، فهي في الواقع معرفة فلسفيّة للإنسان. والقسم الأعظم ممّا كان يُطلق عليه علم النَفس الفلسفي هو كذلك معرفة فلسفيّة للإنسان. ونقول القسم الأعظم، لأنّ بعض المسائل الّتي كان يتضمّنها علم النّفس الفلسفي القديم، أصبح من المعلوم اليوم أنّ موضعها الحقيقي هو العلوم التّجربيّة، ولكنّ أحد أقسامها ينبغي أن يبقى بحقّ في الفلسفة وينبغي أن تجري بحوث عقلية بخصوصه.

ولدينا العلوم الإنسانية التّأريخيّة؛ فمثلاً علم معرفة الإنسان وعلم معرفة النّاس وعلم مطالعة الأقوام والّتي تنطوي على بُعد تأريخي.

فإذا أردنا إعادة تأهيل العلوم الإنسانية على أساس ديني كالدّين الإسلامي، فينبغي أن يتمّ التّأهيل في جميع الأقسام، ولكنّ الاهتمام الأكبر اليوم ينصبّ على العلوم الإنسانيّة التّجربيّة كعلم النَفس، علم الاجتماع، الاقتصاد وأمثالها. ويجب أيضاً معرفة العلوم الإنسانيّة، فنريد في الحقيقة أن نقول «لقد عرفنا العلوم الإنسانيّة» ولدينا كلام آخر بخصوص جميع المواضيع الّتي تكلّمت عنها العلوم الإنسانيّة. وهذا الكلام الآخر هو ابتداءً وفي ذاته كلام مضمونيّ (Substetial) آخر، ولكن بحوث الميثولوجيا يجب أن تُطرح تبعاً له.

فما الّذي علينا أن نقوم به إذا ما أردنا معرفة العلوم الإنسانيّة؟ يلزم معرفة ثلاثةِ أقسامٍ في العلوم الإنسانيّة على الأقل:

القسم الأوّل، التّطوّر التّأريخي للعلوم الإنسانيّة. فما دمنا لا نعرف التّطوّر التّأريخي لعلم ما فلن نفهم لماذا تمّ قبول هذه النّظريّة أو تلك من قبل بعض مفكّري ذلك العلم. ففي علومنا مثلاً مادام الباحث لا يعرف السّير التّأريخي لمسألة الوجود والماهيّة، فسوف لا يفهم سرّ إصرار البعض على أصالة الوجود، أو إصرار البعض على أصالة الماهيّة.

فشدّة الإصرار على أنّ الوجود أصيل أم الماهيّة هو لأجل أنّه فيما لو لم تحلّ مسألة أخرى في مكان آخر لم يكن ذلك إلّا لإنّ القاعدة المتّبعة لا تبرّرها؛ إذن فالمرحلة الأولى، تتمثّل في التّطوّر التّأريخي للعلوم الإنسانيّة.

القسم الثّاني، الوضع الحالي للعلوم الإنسانيّة.

المرحلة الثّالثة ميثولوجيا العلوم الإنسانيّة فإذا لم يعرف الباحث ميثولوجيا علم النّفس أو الاقتصاد، ولم يعرف الوضع الرّاهن لهذا العلم ولم يعرف من أيّ نصّ وأيّ بطون تأريخيّة جاءت هذه المشاكل، فكيف بإمكانه عرض كلام جديد؟

فما دام لم يعرف ميثولوجيا العلم الّذي يقصده ولم يعرف الأسس الّتي يتمّ بها إثبات ونقض ذلك العلم، فلا يمكنه نقضه جميعاً أو بعضاً منه ووضع شيء آخر محلّه. فلأجل القيام بهذا العمل يلزم أخذ تأريخ العلم وميثولوجيا العلم بشكل جادّ، وعلى الباحثين معرفة آخر البحوث المنجزة في كلّ باب. ولأنّه يجب أن يتمّ ذلك بشكل تخصّصي فلا ريب من لزوم تعلّم من يريد العمل في فرع من فروع العلوم الإنسانيّة ميثولوجيا ذلك الفرع أوّلاً. فكلّ علم من العلوم الإنسانيّة الفلسفيّة التّجربيّة، العرفانيّة أو التأريخية له ميثولوجيا خاصّة به. فلو أردنا الخوض في العلوم الإنسانيّة التّجربيّة فقط فيجب معرفة ميثولوجيا العلوم الإنسانيّة التّجربيّة. وفي علم النّفس، ميثولوجيا علم النّفس، وهكذا في علم الاجتماع وفي كلّ فرع يجب معرفة ميثولوجيا ذلك الفرع. وبالطّبع فإنّ العلوم الإنسانيّة التّجربيّة كعلم الاجتماع و... إضافة إلى ميثولوجيتها الخاصّة بها، فإنّ لديها ميثولوجيا تشترك فيها جميعاً.

٣. النّقص الموجود في العلوم الإنسانيّة الحاليّة

المقدّمة الأخرى هي «وجود نقص في العلوم الإنسانيّة الحاليّة» فإذا أراد أحد العدول عن العلوم الإنسانيّة إثر تعرّفه على الإسلام والعلوم الإنسانيّة وأراد الإتيان ببديل عنها، فمعنى ذلك وجود «عيوب وآفات فيها».

فما هي عيوب وآفات هذه العلوم الإنسانيّة المستحصلة من غير طريق القرآن والرّوايات؟ وما هي مشاكلها المتداولة سواء كانت عرفانيّة، أو فلسفيّة، أو تأريخيّة وذلك لوضع علوم إنسانيّة بديلة محلّها؟ يبدو للوهلة الأولى أنّ بعض ما يعرض في العلوم الإنسانيّة لا ينسجم مع ما قيل حول الإنسان في القرآن والرّوايات. الجميع يقولون ذلك ولم يسمع حتّى الآن جواب آخر في هذا الخصوص. ولأجل أن يكون هذا الجواب متيناً، فهو بحاجة إلى مقدّمة أخرى نتناولها في المقدّمة اللّاحقة.

٤. علاقة الدّين بمقولتي العلم والقيم

وقبل بيان هذه المقدّمة، أرى من اللّازم التّمهيد لها بما يلي: ما الشّيء الّذي جاء الدّين عموماً والإسلام خصوصاً ليضعه بين يدي البشر؟ ويُطرح هذا السّؤال في كتب فلسفة الدّين تحت عنوان آخر أحياناً، فطريقة سؤالنا تتمّ بهذا الشّكل: ما الّذي يريد البائع بيعه إلى المشتري؟ أمّا في كتب فلسفة الدّين فيتمّ طرح السّؤال على العكس ممّا تقدّم: ما الّذي يريد أن يشتريه المشتري من البائع؟ فنقول بخصوص الدّين، ما وجه حاجة الإنسان إلى الدّين؟ أي إنّ الإنسان باعتباره مشترياً ما المتاع الّذي جاء ليشتريه من حانوت الدّين؟ لكنّ هذا الاختلاف في طرح السّؤال لا يؤثّر على محتوى الجواب.

لقد أُجيب على هذا السّؤال بأجوبة كثيرة جداً أُوردت في كتب فلسفة الدّين ولا أريد التّطرّق إليها هنا. لكن، يمكن القول بشكل عامّ إنّ الأجوبة تنحصر لأوّل وهلة بثلاثة:

١. لقد جاء الدّين ليعطي علماً.

٢. لقد جاء الدّين ليعطي قيماً.

٣. لقد جاء الدّين ليعطي علماً إضافة إلى القيم.

والمراد من العلم هنا ليس مجرّد العلم التّجربي، وإنّما المقصود المعرفة بالمعنى الأعمّ. فالقول الأوّل يقول إنّ هناك سلسلة من العلوم الضّروريّة لا يمكن للإنسان كشفها من خلال الوسائل العاديّة فجاء الدّين ليضع هذا القسم من العلوم تحت تصرّف الإنسان؛ وعلى هذا فهذه العلوم لها ميزتان: ضروريّة، ولا يمكن كسبها بالطّرق العادية.

القول الثّاني يقول إنّ الدّين جاء ليعطي الإنسان قيماً (Value) فحسب. فلم يأت الدّين ليقول للإنسان إنّ الواقع (fact) هو بهذا الشّكل. فقد جاء الدّين ليقول للإنسان إفعل هذا ولا تفعل هذا، يجب أن تكون بهذا الشّكل وأن لا تكون بذلك. فلم يأت الدّين ليقول إنّ «أ» هو «ب» أو إنّ «أ» هو «أ»، «أ» ليس «ج» أو إنّ «بعض أ» هو «د» و «بعض أ» ليس «د» وأمثال ذلك. وإنّما جاء الدّين ليقول كن «أ»، ولا ينبغي أن تكون «ب». ويقف العلم هنا في مقابل القيم.[1]

---

١. إنّ استعمال العلم في مقابل القيم يرتكز على مقدّمات في فلسفة الأخلاق. فإذا قلنا بالنّزعة التّعريفيّة (definism) في فلسفة الأخلاق وعلى الخصوص أحد أقسامها أي الطّبيعيّة (naturalis) فسوف يرتفع ←

وإذا أردنا استعمال تعبير القدماء مسامحة، فالقول الأوّل يقول بأنّ كلّ قضيّة جاءت في الدّين هي إخباريّة؛ والقول الثّاني يقول بأنّ كلّ قضيّة وردت في الدّين إنشائيّة، أعمّ من إنشاء الأمر أو النّهي.

والقول الآخر هو أنّ الدّين جاء للإخبار بالواقعيّات وكذا ليقول أفعلوا أشياء ولا تفعلوا أشياء. ويبدو أنّ عموم المتديّنين يقولون بهذا الرّأي.

ونلفت الانتباه إلى هذا المثال: افترضوا أنّنا نقول «يجب أن يكون x في نقطة a» فهذا البيان يعدّ قيمة؛ وافترضوا وجود ثلاث طرق ألف و ب و ج وأنّ طريق ألف يتّصل بنقطة a، لكن ب و ج لا يتّصلان بها؛ فإذا قلنا «إنّ طريق ألف يصل نقطة الشّروع بنقطة a»، أو «طريق ب و ج لا يصلان نقطة الشّروع بنقطةa»، فهذا مقولة علميّة. وبضمّ قيمة «يجب أن تكون x في نقطة a» إلى علمية «طريق ألف يصل نقطة الشّروع بنقطة a». نستنتج من هاتين القضيّتين هذا المنهج لـ«x» وهو أنّ: «x يجب أن يسلك طريق ألف» ومن خلال انضمام هذه القيمة إلى العلمين الآخرين، نستنتج منهجين آخرين. «x يجب أن تسلك طريق ب» و «x لا يجب أن تسلك طريق ج».

فهذه القضايا الثّلاث الأخيرة تبيّن المنهج. فالمنهج بحدّ ذاته ليس قيمة، وإنّما منفّذاً للقيمة افترضوا أنّ من يقول بأنّ الدّين قد أعطانا قيمة؛ قال: يجب أن تكون الحكومة عادلة، ولكن لم يحدّد الطّريق أو الأسلوب الّذي يمكن من خلاله تحقيق الحكومة العادلة، وأوكل ذلك لاختيار الإنسان فهذا ليس كلاماً متناقضاً. ويمكن أن يقول آخر إنّ الدّين وضع القيم والأساليب بين يديّ الإنسان؛ ولهذا، لا يمكن أبداً أن يكون لنا منهج، إلّا إذا كان لنا ابتداءً قيمة إضافة إلى قضايا علميّة. وبانضمام القيمة إلى القضايا العلميّة يتولّد المنهج.

← هذا التّفريق. فالقول بالتّعريفيّة يعني أنّ أيّ قيمة بإمكانها مآلاً أن ترجع إلى الواقع وتعرّف على أساس ذلك، وفي هذه الحالة سيرتفع التّفكيك فيما بين العلم والقيم وتتحوّل جميع الأشياء إلى واقع. فالطّبيعيّة (naturalism) تعدّ من الفروع المهمّة - بل أهمّ فروع التّعريفيّة - = (definism) والتي تقول بأنّ القيم يمكن تعريفها على أساس الواقعيّات وحصراً الواقعيّات الطّبيعيّة وليس ما وراء الطّبيعية. النّوع الآخر للتعريفيّة هي الميتافيزيّة الّتي تعتقد بأنّ القيم قابلة للتعريف على أساس الواقعيّات، ولكن ليس الواقعيّات الطّبيعيّة، وإنّما واقعيّات ما وراء الطّبيعيّة. ويتطابق هذا مع رأي السيد مصباح في فلسفة الأخلاق، وهذا ما يمكن إستنباطه أيضاً من مجموع آثار الأستاذ مطهري الذي يقول بهذا الرأي مع أنّه لم يصرّح به. ولكنّ التّعريفيّة عموماً لم تحظى بالقبول في فلسفة الأخلاق وقبل فيها التفكيك بين العلم والقيم. ر.ك: محمد تقي مصباح اليزدي، فلسفة الأخلاق (طهران: اطلاعات، ١٩٨٨)، ص ١١٦.

وإذا اعتقدنا بأنّ الدّين جاء ليعطينا علماً فقط، فلا يبقى مجال لطرح بحث المنهج مطلقاً. لكن إذا قلنا بأنّ الدّين جاء ليعطينا قيمة، يطرح عندها بحث المنهج. فيمكن أن تطرح القيمة مع المنهج والقيمة بلا منهج. فالحالتان محتملتان. وإذا قيل إنّ الدّين جاء ليعطينا علماً إضافة إلى القيمة، فهنا أيضاً تُتصوّر حالتان القيمة مع المنهج و القيمة بلا منهج. وبصورةٍ عامة، فالمقصود من العلم كيفيّة عالم الواقع ،الّذي هو أعمّ من الواقعيّات الظّاهريّة والنّفسية، عالم الواقع الطّبيعيّ وما وراء الطّبيعيّ، والواقعيّات الماضية والفعليّة والمستقبليّة. ولكن عندما نقول إنّ المنهج هو ملتقى العلم والقيمة، فليس المقصود أيّ علم كان، بل العلم النّاظر إلى الواقعيّة الّتي ترتبط بتلك القيمة؛ فإذا قلنا «يجب أن تكونx في a» مثلاً. ثمّ نقول «ج تحب د» لا يمكن استنتاج منهج من خلال إضافة هذا العلم إلى تلك القيمة. إذن، لا يمكن الحصول على منهج من أيّ علم وقيمة كانت.

ومن هنا، ففي القول الثّالث، الّذي يقول بالعلم إضافة إلى القيمة، يمكن أن يكون مع المنهج وأيضاً بلا منهج.[1]

فعلى القول أنّه مع المنهج ينقسم بدوره إلى قولين آخرين:

أ) إنّ العلوم المبيّنة في الدّين هي علوم تصنع منهجاً من خلال انضمام القيم فحسب.

ب) إنّ العلوم المبيّنة في الدّين هي أعمّ من العلوم الّتي تصنع منهجاً بانضمام القيم ومن العلوم الّتي لا تنضم إلى أيّ قيمة ولا تصنع أيّ منهج.

ويبدو أنّ نظريّة المفكّرين الإسلاميّين تتمثّل في الرّأي الأخير الّذي يقول بأنّ الدّين وضع بين أيدينا العلوم والقيم والمناهج وأنّ جميع هذه العلوم لا تنفع في صناعة منهج.

ولم نعهد مثل هذا التّقسيم حتّى الآن، ولكن لو دقّقنا النّظر في الآثار الموجودة لأمكننا الحصول دون عناء على مثل هذا التّقسيم الّذي يعود إلى الآراء المختلفة للمفكّرين الإسلاميّين وغير الإسلاميّين في جوابهم على هذا السّؤال وهو ماذا يريد الإنسان من الدّين؟ أو ماذا يضع الدّين بين يدي الإنسان؟ وقد قيل في المقدّمات السّابقة «وجود نقص في العلوم الإنسانيّة» وإذا سألنا ما هو هذا النّقص، يجيب الأغلب بإنّ هنالك كلاماً يقال في العلوم الإنسانيّة لا

---

١. وبالطّبع فإنّ هناك من يعتقد بأنّ الدّين يبيّن القيمة والمنهج، لكنّ هناك علم يستتر في ذلك المنهج، يبقى عليه مضمراً ولا يبيّنه. فيقول الدّين مثلاً «يجب على الإنسان السعي في طريق القرب من الله» و «على الإنسان أن يكون صادقاً». فالعلم هنا هو أنّ «صدق الإنسان يوصله إلى قرب الله» ولكنّه لم يصرّح بذلك.

ينسجم والقرآن والرّوايات. وتتمثّل مقدّمات هذا الجواب بأنّ القرآن والرّوايات إمّا أن يكونا من سنخ القول الأوّل أو الثّالث؛ فلو كان القرآن والرّوايات مبيّنة للقيم فحسب فسوف لا يكون هناك أيّ عدم انسجام فيما بينها وبين العلوم الإنسانيّة؛ لأنّ العلوم الإنسانيّة تبيّن العلم في جميع الفروع. إذن يلزم مقدّمة رابعة، وهذه المقدّمة هي أنّ الدّين ليس مجرّد بيان للقيمة، وإنّما يضع بين أيدينا العلم (القول الأوّل) أو العلم إضافة إلى القيمة (القول الثّالث).

ويمكن أن تُطرح هنا عدّة إشكالات إليكم تحليلها:

١. إن كان الدّين يتضمّن قيماً فحسب فمن الممكن أن يكون متعارضاً مع العلوم الإنسانيّة؛ لأنّ مقدّمة القيم هي وجود القدرة في المأمور أو المنهي عنه، فإذا أثبتت العلوم الإنسانيّة عدم وجود مثل هذه القدرة، فستقع في تعارض مع القيم الدّينيّة؛ وبعبارةٍ أخرى، إذا أوحى أحدهم هذه القيمة «يجب أن يكون لـ x فعل a» فسيبدو أنّ مقدّمة هذه القضيّة تكون كالآتي «يمكن أن يكون لـ x فعل a ويمكن أن لا يكون» وهذه القضيّة، هي علم، لأنّه لو لم تكن مثل هذه المقدّمة، لم يكن هناك أمر ونهي. وهذا ما يمكنه أن يضع العلوم الإنسانيّة في تعارض مع هذا العلم المفترض ويوضّح بأنّ x لا تمتلك مثل هذه القدرة والاختيار وفي النّتيجة، ستكون تلك القيمة معارضة للعلوم الإسلاميّة أيضاً.

وللإجابة عن ذلك ينبغي القول: إنّ القول بأنّ كلّ نهي وأمر يفترض قدرة واختياراً هو أوّل الكلام. نعم، إنّ مقدّمات بعض الأوامر والنّواهي هي القدرة والاختيار، أمّا أن تكون جميع الأوامر والنّواهي كذلك، فهذا محلّ بحث. وقد جاء هذا المطلب في كتاب *(العلم والقيم)* للدكتور سروش ولكنّه لم يشر إلى من سبق إلى القول بذلك.[١] لقد كان بارتلي أوّل من ذكر هذا المطلب وذلك في كتابه *الدّين والأخلاق*.[٢] فقد بحث في هذا الكتاب أنواع علاقة الدّين والأخلاق وقسّمها إلى ستّةِ أقسامٍ. وانجرّ بحثه في الرّأي الثّاني إلى هذه النّقطة وهي أنّ الأوامر والنّواهي تتولّد في مجال القدرة والاختيار فحسب. ففي كلّ أمر ونهي يفترض الآمر والناهي وجود قدرة واختيار لدى المأمور والمنهي، وإلّا لَما تمكّن أساساً من الأمر والنّهي، وهو يقول في ذات الوقت؛ بوجود شروط ثلاثة لهذا الحكم؛ أحدها أن تكون هذه القيمة متعلّقة بالإنسان؛ فالقدرة والاختيار في قيم معرفة الجمال

١. عبد الكريم سروش، العلم و القيمة، بحث في علاقة العلم و الأخلاق (الناشر ياران، ١٩٨٢) ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.
2. W.W.Bartly III . Morality and Religion in : New Studies in the Philosophy of Relihion.

والّتي لا ترتبط بالإنسان مثلاً ليست مفروضة. النّقطة الثّانية أن تكون القيمة متعلّقة بالفرد وليس الجماعة؛ النّقطة الثّالثة أنّه حتّى في حالة مراعاة القيد الأوّل والثّاني، فليس أنّ أيّ قيمة تفترض قدرة واختياراً. ومع أنّ بعض القيم روعي فيها القيد الأوّل والثّاني، إلّا أنّه لم يلحظ فيها قدرة واختياراً.

إذن فالجواب الأوّل الّذي يتمثّل بهذا الادّعاء وهو أنّ كلّ أمر وكلّ نهي يفترض قدرة واختياراً. هو على العموم محلّ تأمّل، لكنّه مقبول بنحو الموجبة الجزئيّة: فلحثّ الطّفل على أن يكون ثريّاً مثلاً يقال له: «يجب أن تكون لك ثروة لا حدّ لها» فهل أنّ مقدّمة هذه العبارة «امتلاك ثروة لا حدّ لها» مقدورة لهذا الطّفل؟ أم لا، ليست مقدورة، لكنّ الهدف هو عدم قناعة ذلك الطّفل بحصوله على أيّ مقدار من الثّروة وأن يسعى للكسب الأكثر؛ أي أنّ العبارة الأخرى لعبارة «يجب عليك كسب ثروة لا حدّ لها» هي «يجب عليك عدم القناعة بأيّ مقدار من الثروة».[1]

الثّاني إنّ من يطرح مسألة تعارض العلم والدّين، ليس هذا هو محلّ بحثه؛ لأنّ التّعارض يمكن أن يحدث في الشقّ الثّاني فقط وذلك في مقدار قدرات الإنسان والحال أنّه لم يطرح أحد تعارض العلم والدّين في موارد قدرة الإنسان ويطرح هذا التّعارض في مجالات أوسع جدّاً، وليس في هذا المورد المحدود جدّاً.

٢. إنّ العلوم الإنسانيّة لا تشمل العلم فقط، وإنّما تشمل القضايا القيميّة كذلك.

إنّ هذا المطلب صحيح، ولكن منطقيّاً لا يمكننا إيجاد قيمة من خلال وضع مليارات الواقعيّات إلى جوار بعضها البعض؛ فيقولون مثلاً «الضرب مضرّ» فمضرّ مفهوم قيمي، لكن إذا قالوا «الضرب لا يقلّل الأخطاء» فهذه حقيقة. ثم يضيفون «ولا ينبغي إعمال ما لم يقلّل الأخطاء» ثمّ يستنتجون «يجب عدم استخدام الضّرب» فهل أنّ القضيّة الثّانية واقع أم قيمة؟ فلا يمكن إيجاد قيمة من خلال الواقع أبداً. ولكن هناك قيماً كثيرة دخلت في العلوم الإسلاميّة دون علم وقصد.

فالإنسان يتصوّر بأنّه يتعلّم علم النّفس أو علم الاجتماع، ولكنّه في كثير من الأحيان يُدخل قيماً لا يعلم من أين جاء بها. فإذا أراد الإنسان أن يأخذ الواقعيّات فقط بنظر الاعتبار،

١. ر.ك : الملاحظة (١، ٢).

فسوف لا يمكنه مطلقاً الحكم ما الّذي عليه فعله وما الّذي ليس عليه فعله. يقولون «إنّ القصاص يقلّل من الجرائم؛ فكلّ ما يقلّل الجرائم يجب فعله. إذاً يجب إجراء القصاص» فمن أين جاء هذا؟ صحيح أنّنا يمكن أن نعتبر محاسننا ومساوئنا قيماً، ولكن هل أنّ ضمّ آلاف الحقائق إلى بعضها البعض ينتج أمراً جديداً؟ أنا أنفي ذلك؛ لأنّ النّتيجة يجب أن تكون تابعة لأخسّ المقدّمتين وفقاً للقواعد المنطقيّة؛ فإذا لم تكن لدينا «يجب» في المقدّمة، فلا يمكن مجيء «يجب» في النّتيجة.

ويعتقد البعض مثل ميردال بأنّه من غير الممكن استيلاد أيديولوجيّة من العلوم الإنسانيّة. فإذا كان الأمر كذلك، فلماذا تسيطر القيم الماركسيّة والفرويديويّة وأمثالها دون غيرها على تلك العلوم؟ فلنقوم نحن أيضاً بإدخال القيم الإسلاميّة ونؤسّس علوماً إنسانيّة إسلاميّة. لكنّ هذا الأمر يشير إلى أنّه بإمكانكم عرض سلعكم في هذه السّوق المضطربة، وهو بهذا لم يعرض جواباً منطقياً لبحثنا. فجدالنا كان حول أنّ هذا العمل خطأ من النّاحية المنطقيّة. ويجيبوا بأنّ الآخرين قد ارتكبوا هذا الخطأ أيضاً، ونحن إنّما نرتكبه لننال فائدته.

فالنداء الّذي يوجّهه من يريد تأسيس علوم إسلاميّة إلى جميع علماء العلوم الإنسانيّة هو أنّه إذا كان تأسيس علم إنساني دون أيديولوجيّة (قيمة) ممكناً، فلِمَ جميع علومكم الإنسانيّة الفعليّة ممزوجة بالقيم؟ فإذا كان الأمر كما تدّعون فحاولوا إيجاد علوم إنسانيّة بلا قيم و إذا لم يمكن وجود علوم إنسانيّة دون أيديولوجيّة، فلمَ لا تجيزون العلم الإسلامي؟ فأنتم لديكم علم إنساني شيوعي ووجودي، فرويدوي وداروويني وليبرالي. ونحن أيضاً نريد أن يكون لدينا علم إنساني إسلامي. لكنّ الاثنين معاً مدانان من النّاحية المنطقيّة. لأنّهما فعلا أمراً هو غير جائز منطقيّاً.[1] ونحن لا نقوم بإعطاء قيمة حكميّة وإنّما منطقنا هو الّذي لا يهتمّ بإعطاء قيمة حكميّة. وبعبارةٍ أخرى، إنّ النّظر إلى عالم الوجود (الواقع) أعمّ من أن يتمّ عن طريق الحسّ والتّجربة، العقل والاستدلال، الكشف والشهود والعلم الحضوري أو النقل، هو مجرّد نظر إلى عالم «الواقع». فكيف يمكن أن نرى «قيمة» من خلال النّظر إلى «الواقع»؟

إذن فقد قيل في الجواب على سؤال «ماهو النّقص الموجود في العلوم الإنسانية و الّذي يجب تلافيه؟»: بوجود تعارض على القول بالنّقص. وفي هذه الحالة يجب أن نثبت بأنّ الدّين

---

١. ر.ك : الملاحظة (٤).

قد أعطانا «علماً» أو «علماً» إضافة إلى «قيمة»، أو «قيمة» بالقيد الّذي ذكرناه؛ ولكنّ هذا لا يكفي فاللّازم هو الشّرط فقط.

الشّرط الآخر هو أنّ الدّين يعطينا علماً يتعارض مع العلم المطروح من قبل العلوم الإنسانيّة. فمجرّد كون الدّين قد أعطانا معلومات حول الإنسان ليس هو بمعنى أنّه يتعارض مع العلوم الإنسانيّة، بل يجب إثبات وجود مثل هذا التّعارض. وبالطّبع فإنّه يمكن ملاحظة التّعارض في بعض العلوم التّجريبيّة الطّبيعيّة بشكل أسهل من العلوم الإنسانيّة. فعندما تقول العلوم الطّبيعيّة بوجود سماء واحدة فقط والدّين يقول بوجود سبع سماوات، فإنّ التّعارض يفهم بشكل أفضل؛ أو عندما نفترض أنّ الدّين يقول إنّ الأرض ساكنة والعلم يقول إنّها متحرّكة؛ أو أنّ العلم يقول إنّ بعض النباتات ذكريّة وليس فيها أنثويّة لكنّ الدّين يقول إنّ كلّ موجود يشتمل على ذكر وأنثي.

ولكن في أيّ العلوم الإنسانيّة يوجد تعارض مع الدّين؟ إنّ تعارض العلوم الإنسانيّة مع الدّين هو بمعنى أنّ هناك نظريّة مطروحة قد قبلها أصحاب ذلك العلم قاطبة، لكنّ هذه النّظريّة لا تنسجم مع نصّ رواية أو آية. وبالطّبع أنّه من المحتمل وجود تعارض في بعض النّظريّات، ولكن ما دامت هناك مذاهب متعدّدة ولم يقبل جميع العلماء النّظريّات المعارضة للدين، فلا يمكن القول بوجود تعارض بين العلوم الإنسانيّة والدّين. ويبدو أنّه من غير الممكن إثبات هذه التّعارضات في العلوم الإنسانيّة بتلك السهولة. أو على الأقل أنّ مثل هذه الموارد ليست بذلك القدر من الكثرة كي يمكن التّحدّث عن إعادة تأهيل العلوم الإنسانيّة. فمجرّد إيراد ملاحظة على علم ما، لا يعدّ ذلك إعادة تأهيلٍ لذلك العلم. فيجب أن تكون موارد التّعارض من الكثرة نستطيع معها أن نقول نريد إعادة تأهيل ذلك العلم.[1]

وعلاوة على ذلك، فمن غير المعلوم أنّنا في مقام التّعارض سنحكم لصالح ظاهر القضايا الدّينيّة بشكل جازم. وقد قرأنا في الأصول أو الكلام بأنّه إذا كانت ظواهر الآيات والرّوايات غير منسجمة مع المستقلّات العقليّة، ينبغي عندها رفع اليد عن ظاهرها والانتقال إلى التّأويل كي ينسجم المؤوّل مع المستقلّات العقليّة. وهذا يعني من ناحية العلم المعرفي وجود مثل هذا الاستحكام في المعلومات البشريّة أحياناً بحيث نضطرّ معها لتغيير كلام الله فيما لو لم يكن هناك انسجام بينهما، لكنّه يطال الظّاهر لا النّص. وفي رأيي أنّ هذا لا يختصّ بمجال

---

١. ر.ك : الملاحظة (٣).

الأحكام الفلسفيّة بل يصدق كذلك على مجال الأحكام التّجربيّة. فإذا قال القرآن والرّوايات إنّ أيّ موجود حيّ يشتمل على ذكور وإناث وقال العلم بوجود موجودات ليس فيها ذلك، فلا مفرّ سوى صرف النّظر عن ظاهر الآية. ففي ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ المَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[1] إذا قال عالِم الأحياء اليوم بأنّ لدنيا خمسة موجودات حيّة لا يحتوي تركيبها على H_2O فينبغي الإعراض عندها عن ظاهر الآية ونقول أنّ المراد من «حيّ» الحياة الطّيّبة والمراد من «ماء» ماء المعنويّة؛ كما قال به بعض المفسّرين المعاصرين. فعندما تكون لمعلومات الإنسان هذه القدرة أحياناً، فإنّه في حالة تعارض القضايا الدّينيّة المقصودة الّتي اتّخذت أساساً لإعادة تأهيل العلوم الإنسانيّة، أو القضايا المرتكزة على تلك القضايا الأوّليّة مع قضيّة لعلم النّفس، والّتي توجد شواهد تجربيّة مؤيّدة لها، يمكنه صرف النّظر عن ظواهر تلك القضايا أو بعضها أو بعض لوازمها وفي النّتيجة زوال ذلك الاستحكام عن تلك القضايا.[2] ولعلّه يقال إنّ قضايا العلوم الإنسانيّة والّتي هي أحكام تجربيّة لا تتميّز بذلك الاستحكام. فقد تعارف بيننا أنّ «التّجربة رديئة، ولكن العقل لا يعتريه الخلل». أمّا أنّ «التّجربة رديئة» فهذا ما تعلّمناه من الغربيّين، وإلّا فإنّ أرسطو كان يقول: إنّ عناصر البرهان على ستّة أقسام أحدها المجرّبات. وقال ذلك أيضاً بعض آخر من الفلاسفة. ثمّ قال بوبر إنّ التّجربة ليست قطعيّة؛ لأنّها ترتكز على الاستقراء والاستقراء لا يمكن الدّفاع عنه منطقيّاً. وبهذا سقطت التّجربة فجأة من عرشها الّذي كانت تعتليه والكلّ يقول اليوم: الأحكام التّجربيّة لا قيمة لها، العقل له قيمة، فما هو العقل؟ وما هي الخصائص الّتي تجعله مصوناً من الخطأ. فالعقل هو أيضاً من القوى المدركة الّتي هي محدودة كالتّجربة. ما الدّليل العقلي أو النّقلي الّذي أُقيم على أنّ العقل لا محدوديّة له وما يقوله حجّة تامّة. أمّا بوبر فإنّه يقول لا يمكن استنتاج قضيّة كلّيّة واحدة من مليارات القضايا الشّخصيّة، لكنّه أيضاً لا يقول بعكس ذلك. ويقول إنّ قضيّة شخصيّة تكفي لأن تنتزع قضيّة كلّيّة منها. فإذا قال أحد الأديان بأنّ كلّ موجود حيّ يشتمل على ذكور وإناث، فهذه قضيّة كلّيّة تُنقض بوجود موجود حيّ لا يشتمل على ذكر وأنثى. وفي منطقنا الموجود أنّ موجبة كلّيّة تنقض سالبة جزئيّة.

---

١. سورة الأنبياء، الآية (٣٠).
٢. ر. ك : ملاحظة رقم (٥).

٥. منهج لإقناع الآخرين

المقدّمة الأخيرة تتمثّل في «وجود منهج لإقناع الآخرين بنظرياتنا الدّينيّة» كنّا نقول حتّى الآن بأنّ المطالب الّتي قالوها غير صحيحة ونحن لدينا مطالب تتطابق مع الواقع. لنفترض أنّ هذا الادّعاء صحيح. وجاء أحد ليقول، إنّ العلم بمطلب ما، هو غير تعليم ذلك المطلب وإقناع الآخرين به. فما هو منهجكم في هذا؟ فعلى سبيل المثال، توجد ثلاث طرق لليقين بالقضيّة P: ١) الإيمان بقائل تلك القضيّة، كوثوق النّاس بالأطباء؛ ٢) التّجربة والحسّ بمفاد P؛ ٣) الاستدلال على مفاد P.

فهذا الحصر، ليس حصراً عقليّاً، بل استقرائيّاً؛ لكنّنا لم نعثر حتّى الآن على طريق رابع. فإذا قال علم النّفس إنّكم استخرجتم مطالبكم من القرآن والرّوايات، فكيف لي أن أقبل كلامكم؟ فليس لديّ إيمان بكم؛ أو يجب عليكم المجيء بشاهد تجربي، أو تستدلّون على ذلك. إذن فعندما نريد من الآخرين القبول بالمطلب الّذي استخرجناه من الآيات والروايات يجب علينا صرف النّظر عن نسبته إلى الآيات والرّوايات في مقام التّعليم ـ لا في مقام العلم ـ وبمجرّد صرفنا النّظر عن التّعبّد بقول الشّخص المعصوم أو الله ـ بسبب عدم اعتقاد المخاطب به ـ ودخولنا في أحد الأسلوبين الآخرين، يجب عندها اتباع ميثولوجيّتهم، وإلّا لم يقبلوا منّا شيئاً. فبمجرّد انفصال العلم عن التّعليم والاعتقاد عن الإقناع، يجب أن نصبح كالآخرين. كأيّ عالم اجتماع أو عالم نفس آخر. فإذا قبلنا أن نصبح مثل عالم اجتماع عادي؛ وتكلّمنا بكلام ليس له مؤيّد حسّي وتجربي وليس لدينا استدلال يثبته، فيجب علينا السّكوت في مقام الإثبات ولو كان كلامنا مطابقاً للواقع في مقام الثّبوت. وهذا يعني أنّنا عندما نتّبع الميثولوجيا المتّبعة في تلك العلوم، لا يمكننا عندها أن ندّعي إعادة تأهيلها، بل نتكلّم كلاماً جديداً على شاكلة تلك الميثولوجيا، العمل الّذي يقوم به جميع علماء النّفس. فجميع علماء النّفس يقولون كلاماً جديداً يرتكز على الميثولوجيا المشتركة لعلم النّفس.

ومن المحتمل أن يقال بأنّ المؤمنين بهذه الآيات والرّوايات غير قليلين ونحن نستطيع إعادة تأهيل هذه العلوم لهم وهذه فائدة ليست بالقليلة؛ ولكنّ هذه الفائدة تقتصر على من يوافق أولئك في استفادة هذا المطلب من الآيات والرّوايات. ولكن يحتمل وجود من لديه تفسير آخر للآية والرّواية، أو أولئك الّذين يسقطون ظاهرها عند تعارضه مع مفاد الاستدلال أو التّجربة.[١]

---

١. ر. ك : ملاحظة رقم (٦).

الملاحظات

تتمثّل مهمّة السّيد ملكيان في هذا المقال، بإعادة قراءة مقدّمات من يدّعون إعادة تأهيل العلوم الإنسانيّة، وذلك بناءً على التّعاليم الإسلاميّة. وقد أشار إلى خمس مقدّمات رئيسة. وما هو مؤكّد هنا، أنّه لو تبيّن عدم صحّة جميع أو بعض هذه المقدّمات، فستنتفي إمكانيّة العلم الدّيني أيضاً وكان الكاتب يحاول التّلميح إلى ضعف وعجز بعض هذه المقدّمات. ومع أنّه قد صرّح في كتابات أخرى أمثال «*تأمّلات في إمكان وضرورة أسلمة الجامعات*»[1] بإشكالية إمكان وضرورة العلم الدّيني، لكنّه لم يصرّح بمثل ذلك في هذه المقالة. وعلى هذا، فقليل من الالتفات إلى مجموع كتاباته وأقواله، يضعه في صفّ المخالفين لإمكان العلم الدّيني.

إنّ ما جاء في هذه الملاحظات، يقتصر على مطالب هذه المقالة للسيّد ملكيان. وفيما يأتي خلاصّة للمقدّمات المطروحة فيها:

أ) إنّ الإسلام نعرفه في مجالين البنية والمضمون، أو يجب علينا معرفته لإنتاج العلم الإنساني ـ الإسلامي وإنّ إمكانيّة هذه المعرفة مهيّئة بطبيعة الحال.

ب) من اللّازم معرفة العلوم الإنسانيّة المختلفة، أمثال العلوم الإنسانيّة الفلسفيّة، العرفانيّة، التأريخيّة والتّجربيّة، وللوصول إلى ذلك ينبغي أن يتمّ البحث في ثلاثة محاور والتّعرّف عليها: المحور الأوّل، التّطوّر التّأريخي للعلوم الإنسانيّة، المحور الثّاني، الوضع الرّاهن للعلوم الإنسانيّة والمحور الثّالث، ميثولوجيا العلوم الإنسانيّة.

ج) توجد في العلوم الإنسانيّة الحاضرة نواقص لا يمكن ترميمها وهي بحاجة إلى بدائل. وتعود هذه النّواقص إلى عدم الانسجام فيما بين الكثير ممّا يقال في العلوم الإنسانيّة والتّعاليم الدّينيّة.

د) إنّ القضايا الدّينيّة وتعاليم الوحي، إمّا أن تعطينا علماً فقط أو تعطينا قيمة كذلك إضافة إلى العلم؛ ومن هنا، ففي الحالتين، توجد إمكانيّة بروز تعارض حقيقي فيما بين القضايا الدّينيّة والقضايا العلميّة.

هـ) والمقدّمة النّاتجة من المقدّمتين السّابقتين هو أنّ القضايا الدّينيّة تكون مقدّمة على الدّوام في حالة بروز ذلك التّعارض، وتكون نتيجةً لذلك بديلاً مناسباً للعلوم الإنسانيّة.

و) ونحن نمتلك منهجاً شاملاً لأجل إقناع الآخرين بالعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة.

---

١. مجلة نقد ونظر، العدد ١٩ ـ ٢٠.

إنّ المقدّمتين الأولى والثّانية من نظريّة السّيد ملكيان على أتمّ الصحّة وعارية من الإشكال، ومن هنا فهو يورد نقود رئيسة على الفهم الشّائع للمقدّمة الثّالثة وما بعدها.

وسنتطرّق في هذا المجال المحدود، إلى بيان بعض الملاحظات بخصوص الآراء المطروحة في هذه المقالة:

١. المقدّمة الثّالثة، «وجود نقص في العلوم الإنسانيّة». لقد نسب في هذا القسم إلى الباحثين والمفكّرين الدّينيّين ملاحظتهم هذه النّقيصة في تعارض وعدم انسجام بعض معطيات العلوم الإنسانيّة مع تعاليم الوحي. ومن هنا، فهو ولأجل إيضاح عدم صحّة هذا الفهم، يرى من اللازم الإشارة إلى مقدّمة أخرى وهي علاقة الدّين بمقولتي العلم والقيمة. ولكن قبل التّطرّق إلى تحليل وتقييم رأي الكاتب حول المقدّمة الرّابعة، نشير إلى نقطة بخصوص نوع النّقائص الموجودة في العلوم الإنسانيّة وهي أنّ النّقيصة الموجودة في العلوم الإنسانيّة لا تنحصر في النّقيصة المذكورة، مع أنّه قد أشير إليها في أغلب الآراء المشهورة والمسموعة. ولكن قد أشار البعض على الأقلّ إلى نقيصة عدم كفاءة العلوم الإنسانيّة الموجودة في الوصول إلى أهدافها المقصودة إلى جانب نقيصة تعارض العلوم الإنسانيّة مع الاعتقادات الدّينيّة.

ومن المؤكّد أنّ جرّ البحث إلى مقولة كفاءة العلوم الإنسانيّة، يؤدّي إلى الخروج عن موضوع هذا البحث، إضافة إلى مواجهتنا مشاكل أخرى، كإيضاح مفهوم المقولة المذكورة. ولم نعرج على ذكر هذه المسألة إلّا لأجل توضيح أنّ إشكاليّة العلوم الإنسانيّة الحاضرة من وجهة نظر الباحثين الدّينيّين لا تقتصر على عدم انسجام العلم والدّين.

ويمكن في الحقيقة اكتشاف نقائص مختلفة ومن ضمنها عدم الكفاءة في العلوم الإنسانيّة الفعليّة من خلال السعي الدائب لعلماء العلوم الإنسانيّة في طريق تأسيس وعرض نظريّات جديدة ويمكن عدّ مسألة تدوين العلوم الإنسانيّة الدّينيّة سعياً في هذا الاتّجاه.

٢. يرى الأستاذ ملكيان ولأجل القبول بالتّعارض وعدم الانسجام فيما بين الاكتشافات العلميّة والمعطيّات الدّينيّة (أي دعوى المقدّمة السّابقة)؛ وجوب وجود سنخيّة فيما بين هذين النّوعين من التّعاليم، من حيث كونهما علماً أو كونهما قيمة أو باللّحاظ المنهجي.

وهو بافتراضه أنّ العلم، يعطي علماً فحسب وأنّ القيميّة خارجة عن نطاق العلم يطرح ثلاثة آراء في مجال التّعاليم الدّينيّة: الأوّل، أنّ الدّين يعطي علماً فقط؛ الثّاني، أنّ الدّين يعطي قيمة فقط؛ والثّالث، أنّ الدّين يعطي علماً و كذا قيمة.

ويستنتج استمراراً لذلك فروعاً أكثر من خلال ضمّ بحث المنهج إلى هذه الأقسام، ثمّ يتعرّض إلى كيفيّة تعارض العلم والدّين في هذه الحالات:

أ) إذا كان الدّين يعطي علماً فقط، فسيبرز إمكان تعارض المعطيات الدّينيّة مع المعطيات العلميّة وسيكون العلم الدّيني ممكناً بطبيعة الحال.

ب) إذا كان الدّين يعطي علماً وقيمة أيضاً فسيؤدّي انضمام الاثنين معاً إلى إفراز منهج أحياناً وعدم إفرازهما ذلك أحياناً أخرى، وسيبرز في هذه الحالة التّعارض بين العلم والدّين وكذا إمكانيّة تبلور العلم الدّيني وباعتقاد الكاتب أنّ هذا الفرع مَعقد آراء كثير من المفكّرين الإسلاميّين.

ج) الحالة الأخرى تتمثّل في أنّ الدّين يعطي قيمة فحسب. وهو في هذه الحالة يعتقد بعدم بروز أيّ عدم انسجام فيما بين العلم والدّين؛ لأنّ العلوم الإنسانيّة تقتصر على بيان الفكر في جميع الفروع؛ وحتّى فيما لو تعرّضت العلوم الإنسانيّة خطأ أو غفلة إلى بيان القيمة أيضاً إلى جانب الفكر، فإنّ هذا لا يولّد قيمة على الإطلاق من خلال إضافة الحقائق بعضها إلى البعض الآخر، لأنّ النّتيجة تتبع أخسّ المقدّمتين.

وما أُشير إليه في هذا المقال من الشّبهة المعروفة لهيوم والّتي ترتبط نوعاً ما بمغالطة النزعة الطّبيعيّة لجي. أي. مور، الّتي بناءً عليها يعدّ أيّ نوع استنتاج لـ«يجب من موجود» و «موجود من يجب» مغالطة وغير ممكن، لأنّ مثل هذا الاستنتاج غير مجاز منطقيّاً وهو خارج عن حدود القوانين المنطقيّة.

ومع إنّ الشّبهة الآنفة، صحيحة بلحاظ قواعد المنطق الصّوري، لكنّ السّؤال هو ما السّبب في أنّ القضايا القيميّة أو القضايا المتضمّنة «الأوامر والنّواهي» هي مجرّد أمور اعتباريّة وقيميّة ولا تخبر بأيّ حقيقة وواقعيّة خارجيّة؟

في مجال التّبرير المعرفي للقضايا المتضمّنة للإلزام والأوامر والنّواهي تُطرح آراء متعدّدة، وعلى الخصوص في فلسفة الأخلاق وعلم الأصول، فبناءً على نظريّة النّزعة التّعريفيّة (Definism) الّتي هي أعمّ من النّزعة الطّبيعيّة (Naturalism) وما بعد الطّبيعيّة (Metaphysicalism)، فإنّ القضايا المذكورة تكون كاشفة عن الحقائق الخارجيّة على الدّوام وتعرّف على أساس الأمور الحقيقيّة والخارجيّة. ومن هنا، فإنّ مثل هذا النّوع من القضايا ليست مجرّد أوامر اعتباريّة وقيمية غير حاكية عن الحقائق والموجودات.

وبعبارة أخرى، مع أنّ هذه القضايا في صورتها وظاهرها تحوي «يجب» فقط، لكنّها في سيرتها وباطنها تحكي عن «موجود» وتستبطن حقائق في ذاتها وبتعبير الأصوليّين، إنّ أوامر ونواهي الشّارع، تابعة للمصالح والمفاسد الواقعيّة؛ وعلى هذا، يمكن إرجاعها عليها. ومن هذه النّاحية، يكون الاستنتاج المنطقي لـ«موجود» من القضايا القيميّة المتضمّنة «يجب» ممكناً، لأنّ العمليّة المذكورة هي في الحقيقة استنتاج «موجود من موجود» وليس «يجب من موجود» أو «موجود من يجب».

وبناءً علي هذه النّقطة،[1] يمكن القول بأنّ التّعارض فيما بين العلم والدّين يكون ممكناً في هذا الفرض أيضاً، ومن هنا، توجد إيضاً إمكانيّة لتحقّق العلم الدّيني.

د) أنّه حتّى مع القبول بإشكال هيوم الّذي يقول بعدم إمكانيّة استنتاج «يجب من موجود»، يبدو أنّ الفهم الصّحيح لكلام هيوم ليس بهذا الشّكل الّذي يحتمله الأغلبيّة؛ بل إنّ الالتفات إلى هذه النّقطة هو من الأهمّية بمكان حيث إنّ جهاز العلم المعرفي لهيوم لا يعترف سوى بأصالة الحسّ والتّجربة، أمّا الانطباعات الحسّية فهي ليست سوى صوراً ذهنيّة ناظرة إلى الواقع في ذهن الإنسان؛ ولهذا، فاستنتاج «يجب من موجود» في الجهاز الهيومي هو في الحقيقة استنتاج: «يجب من التّجربة الحسية» والّتي استدلّ كانت في نقد العقل العملي بالتّفصيل على كون مثل هكذا «يجب» غير طبيعيّة. ويثبت بأنّ القيم والأوامر يجب أن تكون ما قبل التّجربيّة لكي تكون طبيعيّة. ويثبت في نقد العقل العملي بالتّفصيل بأنّ القضايا القيميّة والأخلاقيّة، خالصة من أيّ نوع من شوائب النّزعة التّجربيّة ولا يمكن الاطمئنان بصحّة قضيّة أخلاقيّة إلّا أن تكون غير تجربيّة بشكل قاطع؛ لكن إذا شوهدت شائبة نزعة تجربيّة في قضيّة ما فينبغي الاطمئنان بدخول جوانب غير أخلاقيّة فيها، فهي إذن معيبة وغير طبيعيّة. هذا في حال أنّ كانت يعتقد بوضوح بأنّ تأثير القوانين القيميّة والأخلاقيّة على الإرادة يجعلها متبلورة في قبال معاني الحسن والقبح وأن أسس بلورة الإرادة هي أمور حقيقيّة ومرتكزة ومستنتجة من أصول وإدراكات العقل النّظريّ.

---

١. إنّ نظريّة النّزعة التّعريفيّة الأخلاقيّة لها أنصار كثيرون في الغرب، وأنّ أكثر الأصوليين والمفكّرين الإسلاميّين يعتقدون أيضاً بهذه النّظريّة، بخصوص القضايا القيميّة والموجبة.

وتوضيح ذلك، أنّ العمليّة القائمة في العقل العملي هي على العكس من السّير الإدراكي للعقل النّظريّ في العلم المعرفي لكانت. فالعقل النّظريّ يبتدئ من الحسّاسية (sensibility) ومن خلال مساعدة الحواسّ الّتي تسكب مضامينها في قالب الحسّاسية يصل أخيراً إلى مبادئ العلم التّجربي من خلال المقولات السّابقة للفهم. لكنّ العقل العملي لا يقتصر على عدم حاجته إلى شهود أو حدس (intuition) وجهاز حسّاسية لقضاياه وأوامره، بل إنّ القانون الأخلاقي هو الّذي يؤثّر سلباً وإيجاباً على جهاز الحسّاسية. وبالطّبع فإنّ طريقة استنتاج «ما يجب» بالعقل العملي من إدراكات العقل النّظريّ، الّذي هو ناظر إلى «الموجودات» قد جاء بالتّفصيل في نقد العقل العملي. ومن خلال تحليل كانت هذا، والّذي يتطلّب فرصة أخرى لتفصيله، يعلم بأن كلام هيوم، بخصوص جهاز علمه المعرفي، كلام صحيح فلا يمكن استنتاج «يجب من التّجربة» ولا يكون استنتاج «يجب من موجود» ممكناً فحسب، بل هو ضروريّ ومتحقّق باستمرار.

هـ) وقد أُجيب في هذا المقال وفي هذه المقدّمة، عن مسألة طُرحت على شكل إشكال. وتوضيحها أنّه من الممكن أن يدّعي أحد بأنّ الدّين وإن كان يتضمّن قيماً فحسب إلّا أنّ هناك إمكانية لأن يكون متعارضاً مع العلوم الإنسانيّة؛ لأنّ مقدّمة القيم، هي وجود القدرة في المأمور أو المنهي عنه، وإذا أثبتت العلوم الإنسانيّة عدم وجود مثل هذه القدرة، فستتعارض مع القيم الدّينيّة.

ويكتب الكاتب في جوابه على ذلك: إنّ افتراض وجود قدرة واختيار في كلّ أمر ونهي هو أوّل الكلام وهو الإشكال. ويصرّح حينئذ نقلاً عن بارتلي في كتاب الدّين والأخلاق إنّ القدرة والاختيار ليست مفترضة في جميع القيم، وإنّما توجد بعض القيم تكون القدرة والاختيار غير مفترضة فيها. وكنموذج على ذلك يأتي بمثل تحريض الولد ليكون ثريّاً فيقال له: «يجب أن تكون لك ثروة لا حدّ لها». ويوضّح بأنّ هذا الأمر أي «امتلاك ثروة لا حدّ لها» هو غير مقدور للولد بأيّ وجه من الوجوه. لكنّ «الأمر» صحيح، لأنّ الهدف هو أن لا يقنع الولد بأيّ مقدار حصل عليه من الثّروة.

ومن الواضح أنّ هذا الفرض يصدُق في مجال يعطي فيه الدّين «قيماً» فقط وتكون تلك «القيم» فيه غير قابلة للتحوّل إلى «موجودات» وحقائق.

على أيّ حال، يبدو أنّ رأي **بارتلي** غير صحيح؛ لأنّ الأصوليين قد أثبتوا، بأنّ جميع أوامر ونواهي الإنسان الحكيم؛ الموجود الحكيم عموماً، والشّارع خصوصاً، مشروطة وتفترض القدرة والاختيار. فالأمر والنهي دون افتراض وجود قدرة للمأمور لا يمكن إدراكها وقبولها بأيّ وجه كان ومن الطّبيعيّ أنّ النّهي والأمر الّذي لا يمكن للمأمور والمكلّف به إدراكه وفهمه سيكون لغواً وبلا فائدة وأنّ الفعل اللغوي والعبثي لا يصدر من الموجود الحكيم وبالخصوص الشارع، الحكيم المطلّق.

ولكن من الواضح أنّ المراد في المثال المطروح ليس هو المعنى الظّاهري للأمر أي «الحصول على ثروة غير محدودة»، وإنّما مراد «الأمر» هو الحصول على ثروة كبيرة، وعدم القناعة بها. وفي هذه الصورة يكون متعلّق الأمر، مقدوراً بلا ريب و «القدرة» هي شرط هذا «الأمر». ومما يؤيّد كلامنا هذا من أنّ الأمر المذكور قد استُعمل في معناه المجازي في واقع الحال، هو فيما لو أصدر أحد أمر كهذا إلى ولده المريض والعاجز مع أنّه لا يمتلك قدرة كسب ثروة كثيرة على الإطلاق فإنّ هكذا «أمر» يعدّ لغواً عقلاً.

٣. ويرى السّيد **ملكيان** بأنّ الشّرط الآخر لبروز التّعارض يتمثّل بهذا المطلب، وهو أنّنا إذا قبلنا بأنّ الدّين يعطي علماً، فيجب عندها أن نعتقد بأنّ العلم الّذي يعطيه الدّين يتعارض والعلم الّذي تعرضه العلوم الإنسانيّة، وإلّا، فسيكون من المحتمل عدم حدوث تعارض فيما بين العلوم الّتي يعرضها الدّين وعلوم العلوم الإنسانيّة. ويبيّن السّيد **ملكيان** ذلك التّعارض بهذا الشّكل وهو وجود نظريّة علميّة مطروحة فيُقبِل عليها أغلب أهل العلم ويقبلونها، لكنّ هذه النّظريّة لا تنسجم مع نصٍّ لرواية أو آية. وفي غير هذه الحالة، لا يمكن القول بوجود تعارض بين العلوم الإنسانيّة والدّين ما دامت توجد مدارس ومذاهب متعدّدة في العلم ولم يقبل أكثر العلماء النّظريّات المعارضة للدين إلّا بعض باحثي العلم الّذين يتّخذون رأياً معارضاً للدين، ونستنتج حينذاك بأنّ مثل هذه التّعارضات لا يمكن إثباتها بسهولة في العلوم الإنسانيّة، أو أنّ مواردها على الأقل ليست بتلك الدّرجة من الكثرة يمكن معها المطالبة بإعادة تأهيل العلوم الإنسانيّة.

ومع أنّ مجرّد إيراد ملاحظات على علم ما لا يمكن تنزيله منزلة إعادة تأهيل ذلك العلم، لكن كان من اللازم طرح معيار أدقّ لإعادة التأهيل يستأهل أن ننسب إليه ونطلق عليه ذلك باللّحاظ الكمّي.

أمّا أن يأتي السّيد ملكيان فيفسّر التّعارض بمخالفة أكثر باحثي العلم للنظريّة المطروحة في الدّين، فيبدو أنّه كلام غير صائب. لأنّه حتّى فيما لو لم ينسجم رأي في مسألة طُرحت فيها عدّة نظريّات مع الرّأي والتّعاليم الدّينيّة، فإنّ إطلاق التّعارض فيما بين الدّين والعلم بناءً على ذلك الرّأي ممكن في هذه الحالة؛ لكنّ المسألة هنا أنّه من المحتمل عدم كون بحث العلم الدّيني في مثل هذه الموارد ضروريّاً، لأنّ الآراء البديلة وغير المخالفة وغير المنافية للدين موجودة كذلك، إلّا إذا أمكن إثبات أنّ الرأي المستحصل من الدّين في تلك المسألة أفضل وأقوى من الآراء البديلة الأخرى؛ والّتي يبدو أنّ طرح العلم الدّيني الإنساني في هذه الحالة يفسح له مجال أيضاً مع أنّ بحث التّعارض غير مطروح.

وأخيراً فمع أنّه ليس من اليسير كشف التّعارضات فيما بين الدّين والعلوم الإنسانيّة، لكن أن ندّعي أنّ هذه التّعارضات ليست بذلك القدر الّذي تحتاج إلى إعادة تأهيل العلوم الإنسانيّة وأنّ المشاكل النّاجمة عنها يمكن ترميمها بمجرّد حذفها وإصلاحها، فهذا أوّل الكلام وهو بحاجة إلى بحث وتتبّع علمي شامل وتقييم كلّ واحدة من قضايا العلوم الإنسانيّة مع التّعاليم الدّينيّة. ومع هذا فلا يوجد ضمان على عدم اكتشاف مثل هذه التّعارضات في المستقبل.

٤. وقد أورد السّيد ملكيان في قسم آخر أنّه مع افتراض القبول بالتّعارض فيما بين العلوم الإنسانيّة والدّين، فمن المؤكّد واللازم أنّنا لا نحكم باتّجاه تأييد القضايا الدّينيّة ويطرح شاهد من علم الأصول على ذلك إدامة لكلامه.

ويبدو أنّ ما يعتقده الأصوليّون من جواز رفع اليد عن ظاهر النّقل المعارض الّذي هو ظنّي لمصلحة العقل المستقلّ أو العقل غير المستقلّ في مسألة ما؛ إذا كان له حكم قطعي أمر صحيح. ولكن من المستبعد جدّاً أن يكون مرادهم من هذا الرّأي، تغيير كلام الله. لأنّه من الواضح جدّاً أنّ الأصوليّين وبناءً على الأساس المتين للملازمة فيما بين الحكم القطعي للعقل وحكم الشّرع قد بادروا إلى مثل هذا الأمر، ولكن ليس من باب استحكام المعلومات البشريّة، من حيث أنّها بشريّة، وإنّما من جهة أنّها ملازمة لحكم الشّرع وقد سبق وأن ثبت بالبرهان قانون الملازمة وإلّا لما أجازوا مطلقاً مثل هذا العمل في غير هذه الحالة. فمن خلال هذا المبنى في الحقيقة يعتقد الأصوليون بحصول الكشف في أنّ حكم الله الواقعي، هو ذاته الّذي يقوله العقل المستقلّ وأنّ ظاهر النّقل لا يعارض حكم الله في مثل هذا الفرض. ومن هنا، فإنّ تعميم

كلام الأصوليّين في العقل القطعي، على التّجارب، الّتي تُنتج نتائج ظنّية غير صحيح بالكامل وغير مبرَّر. أجل، يجب أوّلاً إثبات أنّ التّجربة تُنتج يقيناً، وثانياً أنّ قانون الملازمة، أثبت التّلازم بين حكم التّجربة اليقينيّة وحكم الشّرع، ثمّ ليصدر مثل هذا التّرخيص والّذي يمكن رفع اليد من خلاله عن ظاهر النّقل المعارض لمصلحة التّجربة.

هذا في حال أنّ أيٍّ من النّظريّات الفلسفيّة والفلسفة العلميّة (وعلى الخصوص في العهود الأخيرة) لا ترى أنّ التّجربة تفيد يقيناً كي يمكن رفع اليد عن ظاهر الدّين لمصلحة العلم التّجربي في رفع التّعارض بين العلم والدّين.

٥. إنّ هذه المقالة ترى عدم جواز تدخّل القيم والأيديولوجيات في العلم. مع أنّ أساس هذا الكلام يبدو صحيحاً ولا يمكن الحكم بجواز تدخّل القيم والبواعث في العمل بشكل مطلق، ولكنّ القيم تقوم بالتّدخّل في بعض الأمور بشكل قهري؛ وينبغي القول بعدم قدرة أيّ عالم و باحث كان مواجهة وإنكار تدخّل القيم في الأفكار والعلوم في هذه الأمور.

أضف إلى ذلك أنّ العلماء واجهوا مشاكل خطيرة في ترجيح نظرية على أخرى في موارد كثيرة لم يتمكّن المنطق والاختبار التّجربي من إيجاد حلول لها. ممّا دعى العلماء إلى فسح المجال للجوانب القيميّة للتدخّل في فعّاليّاتهم العلميّة. فعلى سبيل المثال، يصرّح انشتاين بأنّ وجود عناصر علم الجمال تمثّل أهمّية رئيسة له في رفض وقبول النّظريّات العلميّة. ولهذا، يمكن طرح اقتراح أفضل للحيلولة دون تكرار الأخطاء الّتي شهدها تأريخ العلم في مجال السّماح للقيم والأيديولوجيات التّدخّل في العلم وهو تحديد مجال تدخّل القيم في الفعّاليّات العلميةّ من خلال المؤشّرات والمعايير العلمية المقبولة.

وبعيداً عن هذا، يبدو أنّ هذا النّقد لا يرد على التّعاليم الدّينيّة، فالتّعاليم الدّينيّة جميعاً ناظرة إلى الواقع. لأنّه إضافة إلى القضايا الإخباريّة للدين والّتي تبيّن المعارف الحقيقيّة، فإنّ القضايا الإنشائيّة والقيميّة للدّين هي وكما تحدّثنا عن ذلك كثيراً كانت تنظر إلى الواقع أيضاً ويمكن إرجاعها إليه؛ ولهذا، فإنّ لغة الدّين ذات نزعة واقعيّة وليست مجرّد بيان للقيم والأيديولوجيات الّتي أثّرت على علوم الإنسان الحقيقيّة وأسقطت كونها حقيقيّة.

٦. المقدّمة الأخرى والأخيرة للبحث تتمثّل في أنّ منتجي العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة يعتقدون بأنّ لديهم منهجاً لإقناع الآخرين.

ويصرّح السّيد **ملكيان** في مجال بيان هذه المقدّمة: بوجود ثلاث طرق للاعتقاد واليقين بقضيّة p: الإيمان بقائل القضيّة؛ التّجربة والحسّ بمفاد p والاستدلال على مفاد p.

وقبل تحليل وتقييم هذا المطلب، من اللّازم الإشارة إلى نقطة أوّلاً. وتوضيحها أنّ الطّرق الثّلاث الآنفة لليقين بقضيّة ما، تتمّ بإحدى الطّرق النقليّة والتّجربيّة والعقليّة. وبتوضيح آخر، إنّ الاستدلال ليس أسلوباً ثالثاً، بل إنّه قالب وصورة تتضمّنها جميع الأساليب، أي أنّ الاستدلال لازم للاعتقاد والتّصديق بجميع القضايا، بيد أنّ عناصر هذا الاستدلال تؤخذ أحياناً من النّقل وأحياناً من الحس والتّجربة وأحياناً من العقل.

لكن أساس ما طُرح في هذه المقدّمة على لسان المعتقدين بالعلم الدّيني، يمكن توجيهه بهذا الشّكل:

أوّلاً، بما أنّ العلم الدّيني يطرح في سطوح وطبقات متفاوتة، فسيكون أسلوب إقناع الأفراد إزاءه مختلفاً أيضاً؛ أي إذا أردنا توظيف العلم الدّيني المكتشف للتبرير وإقناع المؤمنين بالدّين، فسنستفيد من الأسلوب النقلي. و من الطّبيعيّ أنّ أصل النّظريّة، وكذا تفسيرها وتحليلها، وكذلك أسلوب تبريرها وإقناع الآخرين بها سيكون دينيّاً في هذه الحالة. ولكن إذا أردنا تبرير ذلك لغير المؤمنين، فسنستفيد عند ذاك من نفس أسلوبهم الإثباتي المتداول. يعني إذا كان سنخ القضيّة عقليّاً فسنستخدم الأسلوب العقلي وإذا كان تجربيّاً فسنتوسّل بالأسلوب التّجربي وإيجاد مؤيّدات تجربيّة كافية لها. ومن الواضح أنّه سيكون لدينا في هذه الحالة علم ديني في رتبة أصل طرح النّظريّة وتفسيرها وتحليلها فحسب. أمّا في مستوي التّبرير للآخرين فليس لدينا علم ديني.

ثانياً، حتّى وإن لم تكن لدينا شواهد تجربيّة وعقليّة كافية للنظريّة المستخرجة من الدّين، فإنّه من النّاحية الإثباتيّة ليس هناك إلزام بالسّكوت؛ وكذا لا يمكن إغلاق ملف العلم الدّيني بمجرّد أنّ البعض لا يوافقوننا الرّأي؛ لأنّه وكما يشير إليه تأريخ العلم فإنّ هناك بعض من العلماء لا يرضخون على الدوام للنظريّات الجديدة. إضافة إلى أنّ الأمر ليس كما يتصوّر من أنّ النّظريّة تحوي جميع قابليّاتها بالفعل في بداية ظهورها؛ وعلى الخصوص أنّ تأريخ العلم قد أوضح بأنّ كثيراً من النّظريّات الّتي تعدّ اليوم علميّة ومعتبرة لم تكن تمتلك رصيداً تجربيّاً وعقليّاً مناسباً في بداياتها ولم تجد لها مؤيّدات

تجربيّة أو عقليّة مناسبة إلّا بمرور الزّمان. فعلى سبيل المثال، فإنّ النّظريّة النّسبيّة لانشتاين في علم الفيزياء طُرحت في البداية من دون مؤيّدات واستدلالات تجربيّة كافية ثم استطاع دينغتون العثور على تلك المؤيّدات بعد عدّة أعوام، وإن أوردت بعد ذلك شبهات على النّتائج المختبريّة لدينغتون.[١] ومن هنا، فإنّ الإلزام المذكور، لم يكن مبرَّراً ويبدو أنّه بالإمكان عرض نظريّة وصيغة مستقاة من الدّين، وإن لم تنطو على مؤيّدات كافية؛ لأنّه من المحتمل اكتشاف شواهدها العقليّة والتّجربيّة المطلوبة فيما بعد.

ثالثاً، مع أنّ قبول نظريّة علميّة تجربيّة يرتبط بإقناع أغلبيّة المجتمع العلمي على مستوى العالم ويتمّ ذلك بأسلوب خاصّ يتناسب معها، لكن لم يُتّبع نموذج واحد في أسلوب الإقناع والتّبرير في مجال العلوم الإنسانيّة؛ وإنّما تُطرح النّظريّات العلميّة بأساليب متفاوتة وتجد كلّ منها أنصارها الخاصّين بها. وفي ذات الوقت، تعدّ جميعها علميّة ولم تكن مسألة اقتناع الأغلبيّة بها مطروحة فيها. ومن هنا، فبإمكان نظريّة العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة أن يكون لها أيضاً أنصار خاصّين بها، والّذين يتمثّلون بالمجتمع المؤمن ذاته ومن المؤكّد أنّ عديدهم ليس بالقليل.[٢]

رابعاً، إنّ التفاسير المختلفة للنصوص الدّينيّة لا تتسبّب في إيجاد مشاكل في عمليّة العلم الدّيني، لأنّ هذه المسألة تختصّ بالتّنظيرات المختلفة الّتي تُستنبط من نصّ ما والّتي سيُقبل منها كلّ ما كان له مؤيّدات نقليّة وتجربيّة أكثر وأكمل. وهذا نظير ما هو موجود في العلم التّجربي والعلم الإنساني العادي والّذي تُطرح آراء متعدّدة في مسائله ثمّ يرجّح أحدها لتضمّنه شواهد وأدلّة كافية أو أكثر.

---

١. زيبا كلام، سعيد، *فصليّة الحوزة والجامعة*، العدد ٣٤، ص ١٧٨.

٢. إنّ ما أشرنا إليه في هذه المسألة يتّصف بالأسلوب الجدلي وإلّا فإنّ العلم في نظرنا ومنه العلم الدّيني يجب أن يكون كاشفاً للواقع.

الإسلام والعلوم الإجتماعيّة؛ نقد حول دينية العلم[1]

الدّكتور عبدالكريم سروش

إنّ الحديث عن علاقة الإسلام بالعلوم الإنسانيّة والإجتماعيّة أو بتعبير رساتر عن أسلمة العلوم، موضوع كان قد طفى على السّطح في مجتمعنا بعد وقوع الثّورة الإسلاميّة، وقد أُلقي على عاتق المؤسّسات المسؤولة عن التّربية والتّعليم، وعلى الخصوص التّعليم العالي الاهتمام به وقام بعض المفكّرين وأساتذة الجامعات ومسؤولي الأمور العلميّة والثّقافيّة في البلاد بالعمل والاعتناء به، وتمّ تقديم بعض النّتاجات في هذا السّبيل؛ لكن ظلّ السّؤال المتعلّق بهذا الموضوع على سابق عهده ولم يجد حلّاً شافياً ووافياً؛ فأوّلاً، ما معنى أسلمة العلوم؟ وثانياً، ما هي الكيفيّة والطّريق الّتي باستطاعتها تحقيق هذه المهمّة؟

إنّ حكاية أسلمة العلم أقدم من ذلك بالطّبع ولم تختصّ ببلادنا ومجتمعنا فحسب، بل إنّها لا تختصّ بالمجتمعات الإسلاميّة وأتباع الثّقافة والمدرسة الإسلاميّة. ولطالما شغل هذا السّؤال أذهان المفكّرين منذ القدم وظهر مع ظهور الأيديولوجيّات حتّى غير الدّينيّة، منها في المجتمعات الحكوميّة منذ أمدٍ بعيد، وقد قدّمت إجابات وعُرضت أفكار حوله ولازالت تلك الأسئلة والإجابات حيّة تقتضي تحليلاً ودراسة مستمرّة ومتجدّدة.

إذن يمكننا استبدال تعبير أسلمة العلوم بدينية العلوم، أو حتّى يمكننا وضع تعبير أعمّ، أي أدلجة أو مذهبة العلم بدل دينية العلم، ونسأل هل أنّ العلم الدّيني، أو العلم المذهبي

---

١. ألقيت هذه المحاضرة بتأريخ ٣٠ / ٥ / ١٩٩٥ في جمعيّة علماء علم الاجتماع بطهران.

والأيديولوجي ممكن وفعلي أم لا؟ وعلى فرض كونه ممكناً، كيف يمكن جعله واقعياً واستيلاد مثل هذا المولود وتحقيقه على أرض الواقع؟

وقبل الخوض في البحث الأساسي، ينبغي أن أذكّر بأنّ هذه النّدوة تقيمها جمعيّة علماء علم الاجتماع، ولذا فإنّ أغلب بحثنا سيرتبط بأسلمة ومذهبة العلوم الإجتماعيّة والإنسانية وهو ما يمثّل النّقطة والسّؤال المهمّ في المجال الثّقافي؛ لأنّه ما لُبث أن غُضّ الطّرف عن مذهبة العلوم الطّبيعيّة ـ التّجريبيّة ليس في مجال الثّقافة الإسلاميّة فقط وإنّما في المجالات الثّقافيّة غير الدّينيّة ورُكّزت الجهود على مذهبة وأدلجة العلوم الإنسانيّة.

أمّا لماذا تركّز هذا الاهتمام بهذه العلوم ولماذا وُجد مثل هذا التّصوّر من أنّ الحلّ الممكن لذلك هو العلوم الإنسانيّة، وليس الطّبيعيّة والتّجريبيّة، فهو ينطوي على سرّ ينبغي الكشف عنه ضمن هذا الحوار.

سأبتدئ حديثي من أنّ بعض مجدّدي أهل السّنة من غير علماء الدّين كان أوّل من أطلق نداء Islamization of Know (أسلمة العلم). وأنّ التّحديد الدّقيق لرائد هذه الفكرة الّذي طرح هذا الشّعار ليس بتلك السّهولة والوضوح؛ وذلك لوجود نزاع في أوساط أتباع هذه الفكرة كما في باقي الأفكار الأخرى الّذين كنّا قد تعرّفنا عليهم في تأريخ العلم، فيدّعي كلّ منهم سبقه الآخرين، وحسب علمي فإنّ تعبير Islamization of Know Ledge كان قد أُطلق أوّل مرّة عام ١٩٨٢ من قِبل أحد الأساتذة المسلمين في الجامعات الأمريكيّة، والّذي يدعى **إسماعيل الفاروقي**. وكان قد عُقد مؤتمر في مكّة قبل هذا التّأريخ وذلك عام ١٩٧٧ بخصوص التّربية والتّعليم الإسلامي وطُرحت فيه جذور هذه الفكرة. وقد ادّعى أحد الأساتذة المسلمين المعروف بنقيب **العطّاس** الّذي يتولّى حالياً إدارة ورئاسة المؤسّسة الدّوليّة للحضارة والفكر الإسلامي في ماليزيا بأنّ هذه الأطروحة والاصطلاح أوّل ما جاءت على لسانه وأنّ إسماعيل الفاروقي قد تبنّاه منه وأدّعى حدوث سرقة علميّة في هذا المجال ولم يقتصر الأمر على سرقة أصل الاصطلاح وأصل الفكرة منه بل إنّها قد استُخدمت بشكل سوقي، وقد قام من لم يعرف قدرها الحقيقي بترجمتها إلى معاني تافهة، وعلاوة على ذلك فقد مورس نوع من السّذاجة في مقام تطبيقها وإعمالها.

وكما أشرت آنفاً فقد طُرح مفهوم أسلمة العلم أو تطهير العلوم الإنسانيّة والإجتماعيّة من العناصر والعقائد غير الإسلاميّة أو ضدّ الإسلاميّة في مجتمعنا بعد

الثّورة، وتمّ إنجاز أعمال ـ جزئيّة أو كلّية ـ في هذا المجال ومازالت الجهود تبذل لمتابعة هذه الفكرة.

وإذا ما عدنا قليلاً إلى الوراء وأردنا تمحيص مفهوم العلم الأيديولوجي أو العلم المذهبي، يلزم التّطرّق عندها إلى العهد الّذي ظهرت فيه فكرة تنافي أو تعارض العلم والدّين في المجتمع الأوربي. فإنّها قصّة يعرفها الجميع، حيث لم تطالب الكنيسة أمثال غاليلو بدينية أو نصرنت علم الفيزياء أو الرّياضيّات أو الجيولوجيا (علم طبقات الأرض)، بل كان أكثر ما ترجوه وتطلبه أن لا تتنافي هذه العلوم مع الفكر المسيحي وتعاليمه الدّينيّة. ومع أنّ هذا النّزاع لم ينته بظاهره لمصلحة الدّين، إلّا أنّه كان في الحقيقة نزاعاً عمّت فائدته العظيمة طرفي النّزاع وأدّى إلى تطوير علماء العلوم الطّبيعيّة أفكارهم وتطبيقاتهم بشكل أفضل وأكثر وأن يكتشفوا بشكل أفضل جوهر ماهيّة العلم وأن يحدّد أنصار الدّين والقادّة الدّينيين دائرة الدّين وجوهر الفكر الدّيني بصورة أحسن وأن يحولوا على الأقلّ دون وقوع هذا التّعارض والنّزاع في المجالات الّتي لا يكون فيها ضروريّاً.

وقد تكرّر هذا الصّراع في القرن العشرين أيضاً وذلك في الاتّحاد السّوفيتي السّابق، فلوجود حكومة أيديولوجيّة ومذهبيّة فيه، فقد شدّدت على لزوم أن تمرّ جميع العلوم من غربال الأفكار الأيديولوجيّة لإحراز عدم منافاتها لها على أدنى تقدير.

وقد وقعت حوادث مرّة في الموردين الآنفين غدت عبرة للعلماء، إلى درجة أنّه فيما لو أراد أحد التحدّث عن مذهبة ودينية العلم فقبل أن تتوجّه الأذهان إلى الموازين المنطقيّة لتقييم هذه المسألة فإنّها تتّجه صوب تلك الحوادث المرّة فيقوم برفض هذه المقولة بأساليب غير منطقيّة وبشكل ساذج وبلا مبالاة؛ ما أريد قوله أنّه من المحتمل أن لا يوجد ذلك العدد من المؤيّدين في أوساط العلماء والباحثين في العلوم التّجريبيّة لفكرة مذهبة العلم بل إنّهم يعتبرونها ميراثاً مستهلكاً أثبتت فشلها يوماً ما ولم تحرز درجة مقبولة؛ ويوجد أيضاً من يعقد عليها الآمال جهلاً وسذاجة، وبسبب عدم اطّلاعه على سابقتها التّأريخيّة يريد إنعاش حادثة كانت قد سقطت في الامتحان من جديد، دون أن يكون هناك أمل حقيقي في بثّ الرّوح فيها من جديد. فهذا هو الموجود في أذهاننا وما يجري في وجداننا عن تلك الفكرة فعلاً وذلك بسبب تلك السّوابق التّأريخيّة؛ ولكن سواء كان جواب هذه المسألة هذا أو

ذاك فإنّنا لسنا بغنى عن بحث منطقي دقيق فيها ومن اللّازم تشريح كافّة جوانبها. فإنّ بعض من يسعى أحياناً لإظهار انسجام بعض المطالب العلميّة مع المطالب الدّينيّة أو استخراج المطالب العلميّة من بطون النّصوص المذهبية يعدّه البعض من رواد فكرة مذهبة العلم ـ السّذّج ـ وما ذلك إلّا لأجل عدم وضوح تلك الفكرة. ولم يقتصر وقوع ذلك في العالم الإسلامي فحسب بل تعدّاه إلى العالم المسيحي كذلك. فالكاتب والمؤرّخ البارز السّيد اندرو هال يقول في كتابه معركة العلم واللّاهوت: إنّ التّعارض بين العلم واللّاهوت يمرّ عادة بثلاث مراحل، أي أنّ كلّ مسألة منه تطوي هذه المراحل الثّلاث الواحدة بعد الأخرى:

المرحلة الأولى، عبارة عن مرحلة التّعارض المباشر والرّفض والإنكار دون تكلّف أو مبالاة؛ وتُطرح مسألة علميّة في هذه المرحلة ويبادر المتكلّمون والمفسّرون وعلماء الدّين إلى اتّخاذ موقف تّجاهها ويقومون برفضها وإنكارها من موقع ديني.

المرحلة الثّانية، تتمثّل في أنّ موقف علماء الدّين والمفسّرين يعود أكثر ليناً بعد مرور فترة تترسّخ فيها تلك المسألة العلميّة شيئاً فشيئاً في الأذهان وتخفت أصوات المعارضة والنّقد والإنكار، حتّى أنّهم يأخذون بالتّصريح بعدم منافاتها ومخالفتها للنّصوص الدّينيّة.

وفي المرحلة الثّالثة، يخطون خطوة أوسع من ذلك، فيتحدّثون عن أنّ النّصوص الدّينيّة تتضمّن هذا المطلب إلّا أنّنا لم نكن ملتفتين له حتّى اليوم ويقومون بذكر قرائن لاستخراجه وإستنباطه من النّصوص المذهبيّة. فما ذكرناه من تلك المراحل له نظائر في العالم الإسلامي، وكان قد ابتدأ في أماكن أخرى وشمل جميع البلدان، وتبرز فيه وحدة التّجربة البّشريّة بشكل لا غبار عليه؛ أي ما من حلّ أو ابتكار نتوصّل إليه في هذا المجال إلّا وتمّ على إيدي الآخرين أيضاً. فقد كانت أساليب وطرق الثّقافات المختلفة تتشابه تقريباً في مواجهة المكاسب البشريّة ونتاجات الوحي.

وينبغي اعتبار هذه التّحرّكات والجهود تسير في طريق مذهبة العلم نوعاً ما. وأنّ باعثها واضح جدّاً. فالإيمان أمر يرتبط بجميع شؤون الإنسان، فهو ليس بالشّيء الّذي يواجه بالسخرية؛ فعندما يؤمن شخص ما بمذهب معيّن فإنّه سيقوم بالتّضحية حتّى بعقله في سبيل ذلك المذهب. فالتّضحية بالرّوح والكرامة والمال تعدّ خطوة أدنى من التّضحية بالعقل. فإنّ التّضحية به تعدّ أعظم خطوة تتّخذ تّجاه المعشوق والمحبوب ومن أشرف الأعمال الّتي لا

تتأتّى إلّا من أصحاب المستويات العليا في الفكر الإنساني؛ أشرف عمل من أشرف طبقة في المجتمع؛ فليست هي من الأعمال الّتي يقدم عليها العوام؛ فالعوام لا ينظرون إلى العلم بمعناه الدقيق ولا إلى الدّين بصورته التّحقيقيّة. فالمحقّقون هم الّذين يتعلّمون العلم بشكله التّخصّصي ويفهمون الدّين بشكله التّحقيقي وأنّ نتيجة التّعارض فيما بين هذا التّخصّص وذلك التحقيق هو تقديم الإنسان عقله كأعظم قربان على مذبح مذهبه المحبوب والمعبود في إطار ذلك الإيمان، وأن يغضّ الطّرف ولو مؤقّتاً عن تخصّصه.

إذن فإنّ لمذهبة العلم باعثاً قويّاً وهذا الباعث القوي هو إيمان النّاس الشّديد بمذهبهم.

وهناك باعث آخر هنا أيضاً ويعدّ باعثاً مباركاً ويستحقّ التّقدير وهو عبارة عن ترافق جميع الحقوق والحقائق في العالم مع معرفتها. فإذا كان المسلمون يعتقدون بأنّ مذهبهم مذهب الحقّ وأنّهم يؤمنون به ويعشقونه بسبب تلك الحقّانيّة ولديهم في ذات الوقت معرفة بفرع من فروع العلوم واعتقدو بأنّ معارفهم في ذلك الفرع حقّانيّة نوعاً ما، فوفقاً لتلك المقدّمة فإنّ هذين الحقّين غير متنافرين فيما بينهما ولا ينبغي أن يكون هناك تعارض فيما بينهما لا ذاتاً ولا ثبوتاً، وإن وُجد مثل ذلك التّعارض فهو ظاهري وشكلي ومن الممكن رفعه، فمن الممكن أن نعلم شيئاً في مورد معيّن ونعلم شيئاً آخر في مورد آخر فنعشق الاثنين ونقبلهما معاً في ذات الوقت الّذي نشاهد وجود تعارض وتنافرٍ فيما بينهما.

ويوجد هنا باعث ثالث إلّا أنّه ليس عامّاً وربّما يؤدّي إلى خلق مشكلة أحياناً وهو الاعتقاد بجامعية المذهب. ففي أيّ مكان تظهر فيه مثل هذه الفكرة لابدّ وأن تؤدّي إلى مذهبة العلم. فإذا اعتقد شخص ما بأنّ المذهب الّذي يعتقد به جامع وكامل، فيعني ذلك أنّ جميع الأشياء اللّازمة قد تمّ ذكرها فيه، وفيما لو سألته عن ذلك فسوف يجيب عن ذلك بالإيجاب، وينتهي قسريّاً ومنطقيّاً إلى هذه النّتيجة وهي أنّه بالإمكان استخراج العلوم ومن جملتها العلوم الإنسانيّة من ذلك المذهب.

وأنّ النّتيجة الطّبيعيّة لمثل هذا الموقف لا تتمثّل في عدم لزوم تعارض العلوم الإنسانيّة مع الدّين والمذهب، بل إنّ نتيجتها هي وجوب التّمكّن من استخراجها منه وهذا يختصّ بالعلوم الإنسانيّة فقط؛ لأنّ أغلب أتباع المذاهب الدّينيّة والأيديولوجيّة يعتقدون بأنّ الأيديولوجيات إنّما جاءت لهداية الإنسان وتدبير شؤونه وأنّ العلوم الطّبيعيّة والتّجريبيّة تقع

خارج نطاق هذه الدائرة؛ لذا فلا يخوضون في الحديث فيها لا نفياً ولا إثباتاً. هذه هي مجموعة العوامل والبواعث الّتي تدعو أتباع المذاهب الدّينية والأيديولوجية كي يقوموا إمّا بمذهبة العلم بمعنى اقتباسه واستخراجه من بطون المذهب وإمّا بالإجابة عن قلقهم هذا بشكل لا يُبقي على أقلّ تقدير تعارضاً فيما بين علمهم المحبوب ومذهبهم المعبود ليزيلوا هذه المشكلة عن طريقهم. كان هذا عرضاً للمسألة وللبواعث الّتي تكمن خلفها.

ولأجل أن يكون الموضوع واضحاً من النّاحية المنطقية، ينبغي ابتداءً النّظر في الشّيء الّذي يمكننا من خلاله معرفة العلم والدّين، كي نحكم بعدها بخصوص العلاقة الّتي من الممكن أن تكون بينهما. ولا نخوض في أيّ بحث بخصوص تعارض العلم والدّين؛ فحديثنا يقتصر على إمكانية خصوص العلم الدّيني أو العلم المذهبي وبأيّ معنى يكون حاصلاً وبأيّ معنى لا يكون حاصلاً وغير معقول.

نستطيع أن نعرّف العلم من خلال موضوعه أو منهجه أو غايته وسنأتي على ذكر كلّ منها خلال بحثنا هذا، ويمكننا على أساس كلّ منها توضيح فيما لو كانت النّسبة بين العلم والدّين هي نسبة استخراج أحدهما من الآخر أم لا. ونذكر ابتداءً مثالاً ربّما يكون ساخراً من جانب لكنّه يوضّح الموضوع من جانب آخر. كان أحد علماء الاجتماع في ماليزيا مخالفاً لمسألة أسلمة العلوم، فقال: كنت قد طرحت في ذلك المؤتمر (مؤتمر التّربية والتّعليم الإسلامي في مكّة ١٩٧٧) هذا السّؤال: هل أنّ لدينا درّاجة هوائية إسلامية أم لا؟

وقد كان واضحاً من وجهة نظره عدم وجود درّاجة هوائية إسلامية. فإذا سألنا الآن هل أنّ لدينا درّاجة هوائية إسلامية أم لا؟ (ركوب الدرّاجة الهوائية يعني حفظ التّوازن عليها وتحريك القدمين والضغط بهما على الدّواسة وتحريكها) من المحتمل أن لا يوجد بيننا مُنكراً ومخالفاً في أنّ لهذا الأمر طريقة وأسلوباً معيّناً ولا يوجد فرق بين المسلم وغير المسلم بلحاظ حفظ التّوازن على الدرّاجة وتحريكها ويلزم على الاثنين بذل جهد متماثل وطيّ تجربة معيّنة كي يمكنهما ركوبها. ثمّ إذا سألنا «لإيّ شيء نركب الدرّاجة؟» فهل يوجد في ذلك الشّيء الّذي نركبها لأجله مسألة إسلامية وغير إسلامية، أجل فهناك من يعتقد بذلك؛ وبالإمكان القول هنا أجل إنّ للدراجة الهوائية غايات متعدّدة، الذّهاب إلى أماكن مختلفة ولذا يمكن الكلام عن كونها إسلامية أو مذهبية وغير مذهبية. فإذا كانت هذه المقدّمات

صحيحة على وجه العموم، فسنعرف ما السّبب في عدم وجود درّاجة إسلامية وغير إسلامية، لأنّ كيفية الدرّاجة واحدة فإذا نزعتم منها إطاراً أصبحت بإطار واحد وإذا أضفتم إليها إطاراً أصبحت بثلاثة. على أيّ حال، فلا ينبغي أن يكون لها أكثر من إطارين؛ إذن فمعنى هذا الكلام من أنّه لا يمكن أن تكون الدرّاجة الهوائية بكيّفيات متعدّدة كي تكون إسلامية مرّة وغير إسلامية أخرى. وكذلك، لا يمكن أن تكون على أنواع متعدّدة فيكون نوع منها إسلامياً وأنواع أخرى غير إسلامية؛ لكن إذا أتينا إلى الغايات، ولأنّه من الممكن أن تكون هناك عدّة أنواع من الغايات، فيمكن التحدّث فيها عن كونها إسلامية أو غير إسلامية.

النّتيجة أنّ هناك ضابطة وهي أنّه إذا لم يكن للشّيء أكثر من نوع واحد، فلا يصدق عليه أن نسمه مرّة بالإسلامي وأخرى بغير الإسلامي؛ فلا وجه للحديث عن كونه مذهبياً أو غير مذهبي، لكن إذا أمكن حصول عدّة أنواع أو عدّة أطروحات لماهية ما، فسيعقل عندها (ولا نقول صحيحاً على وجه اللزوم) الحديث عن كونه مذهبياً أو غير مذهبي، إسلامياً أو غير إسلامي. والمثال المذكور يوضّح ذلك بشكل كامل، لأنّ عالم القيم وعالم الغايات عالم لا يمكن حدوث التّعدّد والتنوّع فيه، ففي تلك الحالة يمكنكم الكلام عن المذهبية وغير المذهبية.

ونتابع بحثنا بعد هذه المقدّمة. فقلنا إنّ العلم إمّا أن نعرّفه من خلال الموضوع، أو الغاية أو المنهج ولكلٍّ منها مقام ثبوتي (مقام ذاتي) ومقام تحقّقي ووقوعي؛ أي من الممكن أن يكون التّعريف الواقعي لعلم ما غير التّعريف الّذي عرضناه له فعلاً؛ وكذا المنهج الواقعي والصّحيح للعلوم فمن الممكن أن يكون غير تلك المناهج الّتي نعدّها نحن صحيحة ونعمل بها؛ ومسألة الغاية أيضاً على هذا المنوال؛ إذن فتوجد لدينا في الحقيقة ستّ مقولات: مقولة الموضوع، مقولة المنهج ومقولة الغاية ويوجد لكلّ واحدة منها مقام ثبوت وكذا مقام ظهور أو إثبات. ويمكن بحث المسألة في كلٍّ من هذه المقولات:

حكم المسألة بلحاظ أصالة الموضوع

يبدو أنّه ليس من المناسب أن يوجد خلاف في أنّ كلّ علم له موضوع معيّن فلا يكون موضوع العلم اختيارياً.[١] فعلم معرفة الوجود أو معرفة الإنسان أو علم النباتات مثلاً له موضوع

---

١. ر. ك : ملاحظة رقم (١).

محدّد وأنّ لهذا الموضوع المحدّد تعريفاً محدّداً أيضاً. سواء عرّفناه بشكل صحيح أم لا، أي أنّ الإنسان، ليس له تعريف إسلامي وغير إسلامي. فالإنسان موضوع محدّد وهذا الموضوع المحدّد ذو هيكل محدّد؛ فإذا عرفنا هذا الهيكل كما هو فعلاً، نكون قد وصلنا إلى التّعريف الحقيقي للإنسان، وللإنسان هذا أحكام وخصائص، وبتعبير المناطقة عوارض ذاتية محدّدة فإذا توصّلنا إلى تلك العوارض الذّاتية، نكون قد أكملنا علم معرفة الإنسان. فلا معنى لأن نقول بوجود نوعين من الإنسان؛ إنسان إسلامي وإنسان غير إسلامي، أو نوعين لتعريف الإنسان؛ تعريف إسلامي وآخر غير إسلامي، أو نوعين من العوارض الذّاتيّة للإنسان؛ عوارض ذاتيّة إسلاميّة وعوارض ذاتيّة غير إسلاميّة. فلا وجود سوى لنوع واحد ممّا تقدّم وضابطة ذلك أنّه إذا لم يكن لماهية ما سوى نوع واحد فستنتفي بشكل كامل مسألة كونها أسلامية ومذهبية أو لا. فقصّة الإنسان وأحكامه وعوارضه وكيفيته هي ذاتها قصّة الدّراجة الهوائية وكما كان بديهياً فيها عدم وجود دخل للمذهبية وغير المذهبية فيها، فالكلام ذاته يجري هنا أيضاً. وفيما لو أردنا بيان هذا الموضوع بشكل منطقي وموجز، فينبغي أن نقول بعدم وجود شيء له ماهيّتان ولأنّ التّعريف يقع على الماهيّة، فلا يكون له تعريفان؛ وهذه الصيغة لا علاقة لها بالمذاهب والأيديولوجيات وكيفيتها ومستقلّة عنها. وحتى لو لم انواع هذه المقدّمات المنطقيّة واقتصرنا على الرّجوع إلى العلوم ذاتها ـ كما نعرفها ـ فقط، فإنّ تصديق هذا المعنى غير عصيّ على الأفهام. على أيّ حال، فالفيزياء لها تعريف ومنهج ومسائل محدّدة ولديها إجابات عن هذه المسائل فلو أراد مذهب من المذاهب تأسيس علم للفيزياء فيجب عليه إقامته على نفس هذا التّعريف لعلم الفيزياء؛ لأنّه إذا أسّس علم بتعريف آخر فلن يكون ذلك العلم علم الفيزياء.

وتقوم هذه النّتيجة على هذا الافتراض المنطقي «إنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها». فعلى أساس ذلك يمكن في الحقيقة الادّعاء بشكل صريح وواضح ومنطقي بأنّه ليس لا توجد لدينا فيزياء إسلامية فحسب، بل لا يوجد لدينا علم اجتماع إسلامي أو فلسفة إسلامية أيضاً. وليس لا يوجد لدينا علم اجتماعي إسلامي فقط، وإنّما لا يوجد لدينا علم اجتماع مسيحي أو شيوعي كذلك؛ يعني أنّنا عندما قلنا بأنّ التّعريف واحد والماهيّة واحدة والموضوع واحد، فإنّ ذلك مستقلّ عن جميع الأيديولوجيات والمذاهب ونكون في الحقيقة قد وهبنا التّعريف وموضوع العلم استقلالية

مقابل جميع ذلك. فهذا هو معنى تدويل وتعميم هوية العلم. أي أنّ العلم واحد في جميع الأماكن. فالجزء الّذي ينتجه المسلمون من الفيزياء والجزء الّذي ينتجه غير المسلمين منها متّحد جميعه وذو وحدة تعريفية وتركيبة واحدة. فالأجزاء المختلفة لعلم الفيزياء الّتي تُنتج في نقاط مختلفة من العالم وفي ثقافات متعدّدة لا تتعارض ولا تتناقض ذاتياً مع بعضها البعض. فهؤلاء جميعاً يصنعون معاً علماً واحداً؛ لذا فليس لدينا سوى فلسفة لا أكثر قد تمّ ذكر أبعاضها المتعدّدة من قبل فلاسفة متعدّدين. ولا تنتشر هذه الأبعاض المتعدّدة في العرض الجغرافي فحسب بل إنّها تنتشر على طول التّأريخ أيضاً؛ وبالطّبع لا يعني هذا عدم وجود اختلاف في الرّأي في الفيزياء أو نقض أو إثبات أو تأريخيّة فيها. فهذه جميعاً تمثّل لوازم وجود علميّ باسم الفيزياء ولها جميعاً وحدة موضوع ويمثّل هذا الموضوع محوراً وعموداً وخيمة تستظلّ جميعها به ويهبها وحدة وهوية واحدة.

حكم المسألة بلحاظ أصالة المنهج

إذا ما عرّفنا العلم على أساس المنهج ورأينا أنّ تمايز العلوم يقوم على أساس تمايز مناهجها فسنصل إلى ذات النّتيجة؛ لأنّ المنهج هو أيضاً أمر غير اختياري، فلأجل أن نصل إلى حقيقة هل أنّ هذا الشّيء هو نتيجة لشيء آخر أم لا، لا نمتلك مناهج مختلفة، أمثال الاختياريّة والاعتباريّة والتوافقيّة والإبداعيّة. فإنّ هذا العالم في الحقيقة، يصل المقدّمات بالنّتائج من خلال طرق محدّدة. فالمقدّمات فيه مولّدة للنتائج والمنهج ليس شيئاً آخر غير هذا. فالمنهج عبارة عن كشف هذا المعني وهو كيف وبواسطة أيّ مسير تنتهي المقدّمات إلى نتائج. ومن المحتمل أن تكون المناهج معقّدة، لكنّها ليست شيئاً غير هذا. فلسنا نحن الّذين نصل المقدّمات بالنّتائج؛ لأنّنا في هذه الحالة سنغرق كاملاً في النّسبية (relativism) ويعطي كلّ شخص منّا الحقّ لنفسه في الوصول من مقدّمات معيّنة إلى النّتائج الّتي يرتضيها ممّا يعني عدم حصولنا على علم. فالمقدّمات في العلم تمسك بزمام النّتائج ولا تدعنا نتّجه نحو الطّريق الّذي نرغبه وأن نأخذ أيّ نتيجة نريد من أيّ مقدّمة كانت. فالمنهج يقول لنا إنّ هناك طرقاً محدّدة للعبور من المقدّمة إلى النّتيجة فإذا اتّبعنا هذه الطّرق فسنصل إلى نتيجة صحيحة وإذا لم نتّبعها فستكون النّتيجة باطلة. فعندما يتولّد العلم لا يبقى أيّ مكان للميول والأنانية.

والمنهج الواحد يجب أن يكون جامعاً؛ أي يستوعب الجميع تحت خيمته و أن تكون له مرجعية و ذلك برجوع الجميع إليه.

ومن هنا، فلا يمكن أن يكون لنا سوى نموذج واحد للمنهج؛ فمنهج الفلسفة مثلاً هو البرهان. فقد علّمنا الفلاسفة والمناطقة عدم إمكانية أن يكون استنتاجنا صحيحاً من خلال المنهج التّمثيلي والمنهج الاستقرائي وأنّ منهج القياس[1] هو المنهج الوحيد الصّحيح وأنّ القياس الّذي يضع بين أيدينا نتيجة قطعية خالدة يقتصر على قياس البرهان.

هذا ما يقوله الفلاسفة؛ لذا فالبرهان هو منهج الفلسفة؛ ولكنّنا لا نستطيع تحديد ماهيّة البرهان طبقاً لرغبتنا. فمن الممكن أن نُخطئ في تحديده وتعريفه، فالمنهج البرهاني ليس سوى منهج واحد؛ ويعدّ غيره خطأ ومغالطةً وإيقاعاً للنفس والآخرين في الخطأ. وفيما لو كان المنهج أمراً اختيارياً، فإنّ النّتيجة ستكون نسبية. وهذا في الحقيقة هو الجواب القاطع لمن يعتقد بإمكانية مزج القيم مع العلم. وظاهر الأمر هو أنّنا نستفيد في بعض موارد القرار واحتمالاً في النّتائج وفي عرض المسألة من قيمنا، لكنّ المعنى الدقيق للقول بعدم امتزاج القيم والعلم، هو أنّنا يجب أن نحول دون تدخّل القيم في المحلّ الّذي نستخدم فيه المنهج للاستنتاج. فلا معنى لأن نتوصّل إلى نتائج تتّفق وميولنا وقيمنا؛ وإلّا فما فائدة المقدّمات حينها؟ فأنفسنا وميولنا تتّجه بنا صوب ما تصبو إليه؛ لكنّ المقرّر أن نلاحظ الصّوب الّذي تتّجه إليه المقدّمات؛ ومن هنا، فلا يوجد في الفلسفة سوى منهج واحد وهو المنهج البرهاني. وإذا افترضنا جدلاً بطلان المنهج البرهاني وعدم قبوله، فمعنى ذلك عدم صحّته وصحّة منهج آخر؛ على أيّ حال، لا يوجد في مقام الثبوت والذات سوى منهج واحد صحيح، فإذا اكتشفناه، فلن يكون هناك إسلامي وغير إسلامي، فعلى المسلمين أن يتّبعوا البرهان بالقدر الّذي يتّبعه غيرهم.[2]

حكم المسألة بلحاظ أصالة الغاية

وتكتسي المسألة هنا نوعاً من الظّرافة. فقد قال فلاسفتنا إنّ الغاية تابعة للموضوع؛ أي أنّ تعريف العلم من جهة الغاية يرجع في الحقيقة إلى تعريف العلم بناءً على الموضوع؛ لأنّ

---

١. و ينبغي الالتفات إلى أنّ التّعبير الصحيح في مجال منهج الفلسفة هو المنهج الفلسفي التّعقلي في مقابل المنهج الاستقرائي والمنهج التّمثيلي و... لأنّ القياس هو صورة وشكل لأيّ استدلال برهاني.

٢. ر.ك. : ملاحظة رقم (٢، ٣، ٤، ٥).

الغاية غير مستقلّة عن الموضوع؛ لأنّ الغاية غير مستقلّة عن الموضوع؛ لذا فالعلوم الّتي لها وحدة موضوعية، يعود التّعريف بالغاية فيها إلى التّعريف بالموضوع، إلّا إذا لم يكن للعلم وحدة موضوعية من الأساس، أو بتعبير آخر، لا يوجد موضوع من الأساس؛ وتبرز أهمّيّة الغاية في هذه الحالة. ونموذج هذه العلوم يتمثّل في العلوم النّظريّة كعلم أصول الفقه الّذي يعتقد الفقهاء والأصوليون ذاتهم بعدم وجود موضوع له ويدور نقاش وجدل حادّ حول موضوعه، بمعنى عدم وجود محور واحد له لتدور جميع مسائله حول هذا المحور.

فمسائل هذا العلم لها غرض واحد ويتمثّل هذا الغرض في أن يكون للفقيه أداة محدّدة في عمليّة الإستنباط. فجميع العلوم الّتي لها غاية وتفتقر إلى موضوع هي في الحقيقة علوم آلية؛ أي هي بمنزلة أداة يستفاد منها لغايات وأغراض محدّدة. ولقد سبق وأن قلنا في مثال الدّراجة الهوائية إنّ الدّراجة ذاتها وركوبها لا يمثّل قيمة إسلامية أو غير إسلامية؛ لكن إذا ما استُفيد منها بعنوانها أداة فسيكون لإسلامية وعدم إسلامية الطّريق والغرض الّذي لأجله استُفيد منها، معنى. وإذا كان حديث الدّراجة الهوائية معقولاً، فسيكون هنا معقولاً أيضاً، ليس في العلوم الّتي تتضمّن موضوعاً، وإنّما في العلوم الّتي تفتقد موضوعاً وتعرّف بالغاية والغرض ولها طبيعة أداتية فبالإمكان حينها التحدّث فيها عن العلم المذهبي.

إذن فقد توصّلنا هنا إلى تعريف مؤقّت لنوع من العلوم يمكن تعقّل كونها مذهبيّة وغير مذهبيّة ألا وهي العلوم الآليّة؛ وإذا ما نظرنا إلى العلوم التّجربيّة فلعلّه يمكننا عدّ علم الطّبّ من مجموعة تلك العلوم الآليّة؛ لأنّ على الطّبيب دراسة علوم متباينة كثيرة (من جملتها: علم الأحياء المجهرية، علم الصّيدلة، علم الأنسجة، علم وظائف الأعضاء، الكيمياء الحيوية و...) ليستفيد منه جميعاً في عمليّة تشخيص المرض وعلاجه؛ لذا فعلم الطّبيب ليس له موضوع واحد؛ لكنّ له غرض واحد ويتمثّل هذا الغرض باستفادة الطّبيب من مجموع هذه المعلومات لتشخيص المرض ومعالجة المريض.

ومن المحتمل أن يعترض البعض ويقول فكما يمكن أن يكون لنا درّاجة هوائية لغايات إسلامية يمكن أيضاً أن يكون لنا طب إسلامي وعلم أصول إسلامي؛ لأنّنا قلنا إنّ الإسلامية وعدم الإسلامية تكون معقولة في كلّ محلّ توجد فيه عدّة أنواع لماهيّة ما. لكن علينا أن نلاحظ بأنّنا عندما نقول إنّ العلم لا موضوع له وإنّ الغرض والغاية تبعث على أن تجتمع

مجموعة مسائل إلى جوار بعضها البعض لتحقّق هدف ذلك العالِم، فإنّنا نريد أن نقول في الحقيقة بعدم وجود علم من الأساس. فهنا تتعاون عدّة علوم للوصول إلى غرض ما ولكلّ منها موضوعه الخاصّ ولا معنى للاإسلاميّة و عدم الإسلاميّة هنا بسبب تضمّنها موضوعاً.

فمعنى أنّ العلم بلا موضوع هو أنّنا نأخذ فيه عدّة علوم مثل علم الأنسجة وعلم وظائف الأعضاء وعلم الأحياء المجهريّة والّتي يتضمّن كلّ منها موضوعاً محدّداً. فموضوع علم الأحياء المجهريّة هو الميكروبات وموضوع علم الطّفيليات هو الطّفيلي وعلم وظائف الأعضاء بدن الإنسان وعمل هيئة البدن ولا تأتي مسألة الإسلاميّة وغير الإسلاميّة في جميع ما تقدّم. فالطّبيب يجمع كلّ هذه العلوم -الّتي يتضمّن كلّ منها موضوعاً وبسبب تضمّنها موضوعاً فهي خالية ومستقلّة عن كونها مذهبية - كي يستفيد منها. أجل لدينا طب إسلامي؛ بمعنى أنّ الطّبيب يستفيد من هذه المعلومات لمعالجة إنسان مسلم؛ ولكن هذا ليس مقوّماً للعلم؛ أي أنّ الاستفادة من علم الطّب في طريق تحسين وضع مجتمع المسلمين، معناه أنّه علم عمومي، ولا يجعل ذلك منه إسلامياً؛ وينبغي القول بأنّ استفادة المسلمين من الطّب؛ إنّما هو كاستفادتهم من الدرّاجة الهوائية؛ لا تكون مقوّمة ومعرّفة لعلم الطّب.

فالنّتيجة أنّ العلم في ذاته وفي مقام الثّبوت له استقلال ذاتي عن المذاهب سواء عرّفناه بموضوعه أم بغايته أم بمنهجه -ولا يخرج عن هذه الموارد الثّلاثة -وأنّ تعريفه ووصفه بأوصاف «المذهبية» و «عدم المذهبية»، «الإسلاميّة» و «عدم الإسلاميّة» ليس صحيحاً من الأساس ولا يمكن أن يكون له أيّ وجه معقول؛ ولكنّ المسألة لا تنتهي عند هذا الحدّ.

فما قلناه يتعلّق بمقام الثبوت؛ يعني في واقع الأمر وفي ذاته؛ وبتعبير أسهل، إذا نظرنا إلى هذا العالم بعين الله -الّذي لا يخفى عنه شيء وانكشاف جميع الموضوعات والتّعاريف له ولا يجد الخطأ طريقاً إلى علمه -فهي في الحقيقة مجرّد علوم، ولا يمكن أن تصطبغ بصبغة إسلامية أو غير إسلامية؛ لأنّه إذا إخذنا إيّ ماهية فلا نجد لها أكثر من نموذج ولا يمكن أن تكون اثنتين كي تكون إحداهما مذهبية والأخرى غير مذهبية؛ لكن إذا نزلنا أكثر ونظرنا بعين الإنسان، الّذي يفتقد للعلم الإلهي وليس هو سوى موجود تأريخي لا تظهر له الحقائق كما هي على الدّوام، فإنّنا سنشاهد أخطاءً كثيرة في علمنا. فنحن نقترب تدريجياً من الواقعيات من خلال الظّنّ والتقريب والاحتمال، فنحن تأريخيون، إذن فعلمنا ومعرفتنا تشملهما التّأريخيّة أيضاً. فكيف سيكون حكمنا وقضاؤنا إذا ما أخذنا عنصر التّأريخيّة بنظر الاعتبار؟

ولأجل تيسير المطلب سنقوم بتعريف العلم بشكل آخر. فالعلوم على طول تأريخ تكوّنها لم توجد بهذا الشّكل أبداً. أمّا المناطقة المعتقدون بعلوم مثل الفيزياء والفلسفة، فقد قاموا بتحليلها فشاهدوا وجود موضوع ومنهج وغاية محدّدة لها، ولكنّ الحقيقة هي أنّه لم يقل أحد وفي أيّ وقت ـ في حدود معلوماتنا ـ أريد أن أُوجد علم فيزياء بهذا التّعريف المحدّد وبهذا المنهج ولهذا الغرض، أو تشاور البعض وقالوا نريد إيجاد فلسفة من خلال هذا التّعريف وهذا المنهج. فلم توجد العلوم تأريخياً وفي مقام التّكوين بهذا الشّكل. ولكن بعد ظهور العلوم، قام المناطقة بالبحث فيها وتشريحها فاستخرجوا موضوعاتها ومناهجها.[1]

وهذا بالضبط شبيه قول الشعر واللغة فلم يحدث أن اجتمع نفر وقالوا نريد إحداث لغة عربية وها هي ألفاظها وها هي قواعدها النّحويّة. فاللّغة توالدت ذاتيّاً في أوساط النّاس وتشكّلت قواعدها شيئاً فشيئاً، أفعال حسب القاعدة وأخرى شاذة، وظهر المجاز والحقيقة والشعر والنّثر. فتطوّرت وتكوّنت تأريخيّاً وحسب تعبير هايك أنّها من العواقب اللاإراديّة للسلوك ومن الأنظمة غير المقصودة للإنسان.

فلهذه الأنظمة غير المقصودة دور عظيم في الحياة الإجتماعيّة. واللغة هي أحد هذه الأمور المنظومة، لكنّ نظمها لم يصمّم عن سابق إصرار وإرادة فهو غير مدبّر. والعلوم أيضاً كذلك. وكثير من المؤسّسات الإجتماعيّة على هذا المنوال أيضاً؛ أي أنّها تتوالد ذاتيّاً جزءاً جزءاً وتُصبح أنظمة. فإذا تأمّلتم أوائلها لم تلاحظوا وجود عزم على إيجادها أبداً. وإنّ إحدى المسائل الّتي تُطرح في بحث التّنمية الدّائمة هي أنّ التّنمية كانت قد ظهرت في أوساط الغربيّين بشكل غير مدبّر وغير مقصود؛ أي فيما لو عدنا إلى ما قبل قرنين من الزّمان لم نلاحظ اجتماع نفر فيما بينهم ليقولوا نريد إيجاد مجتمع تسوده هذه المؤسّسات بعد قرنين من الزّمان، فيه تلفون، كامبيوتر، علاقات النّاس تكون على هذه الصّورة؛ فلم يحدث مثل ذلك مطلقاً فكلٌّ منهم يمارس عمله على حدة وكلٌّ يبكي على ليلاه. ولكنّ العالم يصلح ويُنظّم أيضاً؛ أي تكوّن هذا النّظام غير المقصود من خلال ممارسة كلّ شخص عمله الخاصّ به؛ نظام ذاتي. والعلوم إحدى هذه الأنظمة الذاتيّة.

فكلّ شخص يطرح سؤاله الخاصّ، ولم يكن يريد أن يقول إنّ سؤالي يرتبط بالطّبيعيّات، الإلهيّات، الرّياضيات، الفيزياء، الكيمياء أو الجيولوجيا. أسئلة ذاتيّة وكثيرة ومتنوّعة جدّاً

---

١. ر. ك : ملاحظة رقم (٦).

تتفاعل في الأذهان في جميع أنحاء العالم وحسب نوع مواجهة النّاس بعضهم للبعض الآخر وللطبيعة ثمّ تجري على الألسنة فتتكوّن العلوم وتبوّب بشكل تدريجي؛ يعني أنّ هذه الأسئلة تجتمع على مرّ الزّمان حول موضوع معين بشكل ذاتي وتجد لها محوراً ووحدة وعلى هذا التّرتيب نرى أنفسنا نواجه أسئلة موجّهة ومموضعة بعد عشرة أو عشرين قرناً؛ بنحو نستطيع معه وضع مجموعة أسئلة في رزمة واحدة ونقول إنّها تتعلّق بمحور واحد ونسمّيه علم الفيزياء أو الكيمياء مثلاً. فهذا بالضّبط هو تحليل الفيلسوف والمؤرخ العلمي، توماس كوهن لتأريخ العلم[1]. فيقول: لدينا دورة طبيعيّة للعلم (Normal science)؛ أي دورة استقرّ خلالها العلم وثبت منهجه وعُرّفت مسائله، وظهر العلماء، قاعات الدّراسة والكتاب، التّعليم والتّعلم، الامتحان والدرجات؛ ولكن لدينا دورة غير طبيعيّة (prenomal) أيضاً. وكان العلماء حيارى في هذه الدورة، أي أنّهم لا يعلمون علماء أيّ علم هم، ما اسم المطالب الّتي يعلمونها ولأيّ علم تنتمي، لا يعرفون الإجابة عن الأسئلة بشكل صحيح، السؤال نفسه غير واضح لهم بتلك الدرجة، ويأتي السؤال غامضاً وظلاميّاً ومبهماً في الأذهان أحياناً.

ثمّ تحدّدت معالم جميع ذلك بشكل تدريجي على مدى التأريخ. فلم تكن الأسئلة الفلسفيّة أو الأسئلة الّتي يطرحها الفلاسفة بهذا الشّكل الواضح والمتميّز كما هي عليه الآن. فلو كانت الفلسفة كما هي اليوم لما وُجد تأريخها. فإحدى معاني تأريخ الفلسفة هو تأريخ ظهورها وتمايز واتّضاح الأسئلة الفلسفيّة؛ فلقد اتّضح بالتّدريج حدّ الفيلسوف وما هي الأسئلة الّتي ينبغي أن يطرحها وما هو الموطئ الّذي ينبغي أن يضع قدمه فيه؛ والأمر ذاته ينطبق على الكيمياء والفيزياء وسائر العلوم. فلقد كانت قصّة الكيمياء ـ على اعتبار أنّ لي اطلاع أكثر عليها ـ في القرن السّابع عشر والثّامن عشر كما تقدّم. فالكيمياء الآليّة كانت علماً مبهماً وغائماً بشكل مطلق. فلم يكن أفق الكيميائيّين بهذه الدّرجة من الوضوح الّتي أصبح عليها علم الكيمياء بعد قرن من الزّمان، فلم يكونوا يعرفوا ما يفعلون، كان الوضع مشتّتاً. كلّ واحد منهم يعمل بأسلوبه الخاصّ وفي مختبره الخاصّ وبمقدّماته الخاصّة ويستنتج نتائجه الخاصّة به ومنذ القرن الثّامن عشر فما بعد اجتمع هذا الشّتات جزءاً جزءاً وعلى الخصوص بعد اكتشاف النّظريّة الذرّيّة، حيث نرى اليوم أنّ بإمكان الكيميائيين التّعريف بهويّتهم وأن

---

1. homa Kuhn . The struchire of scientific Revelutions . The Universtiy of Chicago 1970.

يقولوا بملء أفواههم نحن كيميائيّون. وهذا ما يحدث اليوم بالضّبط. فلا نعرف ما هي العلوم الّتي تمرّ حالياً في مرحلة التكوّن. فتوجد أسئلة تغلي في الأذهان وتُطرح في الكتب وقاعات الدّراسة والصّحف والمجلّات العلميّة. ولا يستطيع أحد أن يحدّد الآن ما العلم الّذي تختصّ به هذه الأسئلة. وما العلم الّذي سيظهر مستقبلاً فتجتمع تحت لوائه؛ ولكن من يأتي في القرنين الواحد والثّاني والعشرين سيلاحظ علوماً جديدة قد غُرست جذورها اليوم.

فطريقة تكوّن العلوم، هي تكوّن نظام ذاتي؛ نظير تكوّن المؤسّسات الإجتماعيّة الأخرى؛ فلا ينبغي على الإطلاق تصوّر أنّ شخصاً ما عزم عالماً عامداً على استخراج مسائل علم معيّن ووضع أسسه فتوصّل إلى تعريفه وتعريف موضوعه وبيّن منهجه وفرّع فروعه وطرح أسئلته، فأجاب عنها وألّف كتباً حوله، فيكون قد أوجد علما بهذه الصّورة وقدّمه للآخرين. فلم يكن الوضع كذلك على الإطلاق، وإنّما هو كالجنين أو الطّفل يكبر خطوة خطوة ومرحلة بعد أخرى.

فإذا كان لدينا مثل هذا الفهم والتّصوّر للتكوّن التأريخي للعلوم فسوف تُطرح مسألة المذهبيّة وعدم المذهبيّة بنحو آخر؛ إذاً فلا يوجد للعلوم سوى منطقتان: الأولى قسم الأسئلة، والقسم الآخر الإجابات الّتي أجيب بها عن تلك الأسئلة. ولقد كانت الأسئلة تُطرح بشكل سيّال ثمّ تصحّح وتنقّح وتغربل، والأجوبة على هذه الحال كذلك؛ لذا فعندما تنظرون إلى أيّ علم فإنّكم ترون نهراً جارياً ترده أسئلة وأجوبة بشكل منتظم وتخرج منه أسئلة وأجوبة أيضاً. وأنّ نوع الارتباط الموجود بين هذه الأسئلة وأجوبتها هي الّتي تعطي هذا العلم تلك الوحدة التأريخيّة السيّالة.

فكلّ علم هو كذلك تأريخيّاً. فإذا كان الأمر كما تقدّم نعيد ونكرّر هل أنّ سؤال المذهبيّة مطروح أم لا؟ ـ لأنّ العلوم مؤلّفة من قسمين أسئلة وأجوبة، فلا نبحث في الأسس والموضوع والمنهج ـ فهل يوجد سؤال مذهبي أم لا؟ وهل لدينا جواب مذهبي أم لا؟ حسناً، فإنّ أحد فلاسفة القرن العشرين الفرنسيين الّذي توفي قبل عدّة أعوام ويدعى اتين جلسون، له كتاب مهمّ جدّاً تحت عنوان «روح فلسفة القرون الوسطى» وقد طُرحت مسألة رئيسة فيه وهي هل أنّ لدينا فلسفة مسيحيّة أم لا. وقد سعى للإجابة عن هذا السّؤال بطرق متعدّدة.

ونحن بدورنا نستطيع كذلك أن نطرح هل أنّ لدينا فلسفة إسلاميّة أم لا، وقد سبق وأن أجبنا بنحو ما؛ أن لا. ولأجل أن يكون السّؤال أكثر اتّزاناً ودقّة وجذّابيّة، فقد طرحه بهذا النّحو وهو؛ فيما لو لم يوجد مسيحيون فهل أنّ الفلسفة ستسير سيراً آخر أم لا؟ فنقل السّؤال من التّحليل المنطقي إلى الدّراسة التأريخيّة. وهذا السّؤال لا يختصّ بالفلسفة بطبيعة الحال

ويمكن طرحه بذاته في مورد أيّ علم كان. فلو لم يكن المسلمون أو المسيحيّون، فهل أنّ الهندسة والفيزياء والرّياضيات و... ستمرّ بنفس الطّريق الّذي مرّت به؟

فما نجيب به عن هذا السّؤال، هو الّذي سيعيّن إلى حدّ ما تأريخيّة هذه العلوم وكيفيّة توصُّلنا إلى طبيعة تأثير المذهب والأيديولوجيّة في تكوّن العلوم وماهيّة فهمنا وتصوّرنا لها. وقد فصّلنا في البحث السّابق العلاقة المنطقيّة القائمة بين المذهب والعلم. ونسأل هنا عن العلاقة التأريخيّة؛ أي ما هي العلاقة الموجودة فيما بينهما في السّير التأريخي لهذه العلوم؟

ويتمثّل جواب السّيد جلسون بالتّقريب التّالي وهو لو لم تكن المسيحيّة والكلام المسيحي، ولو لم يكّن الجدّ والجهد الّذي بذله متكلّمو المسيحيّة لتحليل عقائدهم عقلانيّاً ولو لم يكن جهدهم للدّفاع العقلاني عن مواقفهم العقائديّة، لاتّخذت الفلسفة تأريخاً وطريقاً ومضموناً آخر. فلا وجود لأيّ تنافٍ بين هذا الكلام وما قلناه سابقاً من أنّ الفلسفة مستقلّة عن المذهب ولا يمكن وجود فلسفة إسلاميّة ومسيحيّة بالمعنى المنطقي؛ لأنّ هناك قطباً يرتبط بمقام التّكوين التأريخي وآخر يرتبط بمقام التّوليد المنطقي. وحكم مقام التّوليد المنطقي هو نفسه الّذي ذكرناه؛ لكنّ مقام التكوين التأريخي يختلف لأنّ المسيحي يطرح سؤاله بنحو ينسجم وذهنيّته الممتزجة بنوع من العقائد والمسلم يطرح سؤاله بشكل آخر ينسجم وذهنيّته المعتادة والممتزجة بنوع آخر من الأسئلة والمخاوف، وبما أنّ العلم هو مجموعة من الأسئلة والأجوبة ولم يُعَد ويصنع مسبقاً وليس لدينا فلسفة وفيزياء سماويّة بل إنّ الفلسفة والفيزياء هي هذه الّتي أنتجها الفلاسفة والفيزياويون وابتدأ كلّ منهم بطرح سؤال إلى أن وجدوا جوابه.

إذن يمكن أن نقول بأنّه إذا قصد شخص ما جانباً خاصّاً في مقام توليد السّؤال وكانت هناك أسئلة معيّنة يريد طرحها، فالعلم الّذي يأتي تبعاً لتلك الأسئلة سيكون مختلفاً من حيث الأسئلة عمّا لقوم آخرين من أسئلة ومخاوف أخرى ولا يوجد أدنى شكّ في ذلك. ولنأخذ المشاكل بدل الأسئلة، فإذا كان لدينا نوع من المشاكل في العلوم الآليّة (العلوم الّتي نستخدمها لحلّ مشاكلنا العلميّة) وكان لقوم آخرين يعيشون في مكان آخر مشاكل أخرى. فمن الطّبيعيّ أنّنا سنكتشف علوماً تطبيقيّة مختلفة عمّا لديهم لحلّ مشاكلنا. إذن فمن الممكن أن تكون العلوم مختلفة من حيث الأسئلة، وأن تكون مذهبيّة وغير مذهبيّة،

ولكن ينبغي علينا التّوقّف الآن لنرى وزن هذا الحكم وحدود تفسيره. فقد جعلنا كلّ شيء هنا يدور مدار السّؤال، لكنّ الأمر ليس كذلك.[١]

فأوّلاً، إنّ للعلم أجوبة ولأنّ الأجوبة إنّما هي بيان للواقعيّات في كلّ الأحوال، فهي مستقلّة عن المذهب؛ فلا وجود لأكثر من جواب لكلّ سؤال. وليس الأمر أنّ لكلّ سؤال عشر إجابات مثلاً. فإذا سأل أحد هل أنّ الأرض كرويّة أم لا، فمن الممكن أن يكون سؤاله ناشئاً من خلال الاتّجاه الخاصّ الّذي يحمله؛ ولا يسأل شخص آخر مثل هذا السّؤال؛ إذاً فهناك فرق بين أسئلة الاثنين، لكنّ الإجابات لا تختلف في ذلك؛ فالأرض إمّا أن تكون كرويّة أو غير كرويّة، فليس لهذا السّؤال عشرة أجوبة كي يكون بعضها إسلاميّاً والبعض الآخر غير إسلامي. فنكون مستقلّين عن المذهب في الحصول على جواب؛ إذاً فقسم الإجابات في العلوم عارٍ عن المذهب؛ فإذا كان بالإمكان ارتباط قسم الأسئلة بالأفكار المذهبيّة، فقسم الأجوبة ليس كذلك.

المطلب الثّاني هو أنّنا نمتلك المنهج المناسب للحصول على إجابة. فلا يمكن الإجابة عن أيّ سؤال بأيّ أسلوب نودّه ونتمنّاه فينبغي أن نجيب بأسلوب محدّد كي يكون جوابنا صحيحاً.

وإذا لم يكن الجواب صحيحاً فيجب أن يتمّ نقده بأسلوب محدّد؛ لذا فقسم المناهج في العلوم عارٍ عن المذهب أيضاً. إذاً فإذا راعينا السير التكوينيّ التأريخيّ للعلوم، فسنلاحظ أنّ الأسئلة تظهر بشكل عفويّ مطلق ثمّ تأتي الإجابات ثمّ تبوّب هاتين العمليتين تبويباً تأريخياً ثمّ تجد صورتها وقالبها بالتّدريج وتظهر على شكل علم مستقلّ.

وحتّى وإن أعطينا الأسئلة صبغة مذهبية في سيرها التّكوينيّ التّأريخيّ، فلن تتّخذ الإجابات ولا المناهج وجهاً مذهبيّاً، إذاً فهذا تعبير آخر عن قولنا بأنّ العلوم غير مذهبيّة في مقام الحكم، ولكنّها يمكن أن تكون متأثّرة بالمذهب في مقام التّشكّل والّذي يعدّ تجميع الأسئلة وإعدادها أحد نماذجه. هذا في مورد السّير التّكوينيّ التّأريخيّ الّذي يعود في الحقيقة إلى مقام الإثبات، فمجموع ما قلناه هو أنّنا إذا أمعنا النّظر في المعارف والحقائق ـ كما هي عليه ـ فليس فيها مذهبيّة وغير مذهبيّة؛ ولكن لأنّ الحقائق والمعارف ليست في متناولنا ـ كما هي في الواقع ـ فبإمكان المذاهب والأيديولوجيات التأثير علينا في طرح الأسئلة وإعطاء الفرضيّات والّتي ترتبط جميعها

---

١. ر. ك. : ملاحظة رقم (٧).

بمقام التجميع؛ ولكن عندما تصل النوبة إلى الجواب والمنهج، فلأجل تهيئة الإجابات ونقدها، الّذي هو مقام الحكم، فلا وجود للمذهب عند ذاك ولا يمكن أن يكون لنا علماً مذهبيّاً. وهذا هو الجواب النهائي.

والآن ولأجل أن نضمّ إلى هذا البحث المنطقي الجاف إلى حدّ ما بحثاً تأريخياً ممتلئاً طراوة وحيويّة نطرح بعض النقاط الّتي جاءت على لسان البعض. هناك كتاب بعنوان الإسلام والعلم (Islam and Science) من تأليف أحد الفيزيائيّين الباكستانيّين ويدعى كودلو. فهذا الكتاب يعدّ إلى حدّ ما كتاباً نقديّاً لأسلمة العلم. فمن الأفضل لمن يبحث في هذا المجال مطالعة هذا الكتاب. فالكاتب فيزياوي ولا يمتلك معلومات إسلاميّة كافية وهو لا يدّعي شيئاً بهذا الخصوص. وهو هلِع ومتأثّر جداً من بعض التّحرّكات الّتي تدور حول أسلمة العلم في باكستان وقد قام بكتابة هذا الكتاب لأجل ذلك، كي يقوم بالتّعريف بالأعمال والمساعي الّتي بذلت في هذا النطاق أوّلاً وتدوين انتقاداته بخصوصها ثانياً.

فعندما وصل ضياء الحقّ إلى السلطة إثر انقلاب عسكري عام ١٩٧٧ شرع بعدّة أعمال؛ ومن جملتها محاولة أسلمة كلّ شيء، أسلمة الجامعات، أسلمة العلوم. وحسب أحد التّقارير الّتي جاءت في هذا الكتاب، فإنّ حركته كانت واسعة جدّاً، وأنّ بعض الأعمال الّتي مورست خلالها لم تكن خالية من شباهة بعض الأسئلة الّتي تُطرح على طلبتنا هنا لقبولهم في الجامعات ـ وهي نفسها قصّة وحدة التّجربة البشريّة ـ ذات النّوع من الأسئلة الّتي انتهت إلى أن يتّخذ الإمام الخمينيقدس‌سره موقفاً تّجاهها وألغى من خلالها نظام القبول.

وقد أورد تقريراً فيه بأنّهم يطرحون على الّذين يريدون دخول الجامعة أسئلة أمثال اذكر الأدعية الّتي تُقرأ في القنوت، اذكر أسماء زوجات النّبيّصلى‌الله‌عليه‌وآله وأشباه تلك الّتي يُطرح بعضها هنا، ولكنّها في باكستان كانت قد اتّخذت منحاً لا مثيل له لوجود مسألة أسلمة العلم. وقد أتى على ذكر أسماء فيزياويّين قاموا بعقد مؤتمر في باكستان ووجّهوا دعوات عالميّة للمشاركة فيه وتحدّثوا فيه عن المعجزات العلميّة في القرآن ووسّعوا دائرة البحث إلى أسلمة الفيزياء وسائر العلوم. وكانت مسألة قياس درجة حرارة جهنّم إحدى المسائل الّتي أوردها فيه وقد قاموا بالتّعاقد مع من يأخذ على عاتقه متابعة مسألة أسلمة العلم. وكانت محاولة التوصّل إلى التّركيب الكيمياويّ للجنّ الّذي يبيّن مادّة صنع هياكلهم من المسائل المطروحة فيه أيضاً.

وقد ذكر فيه مسألة أخرى تتعلّق باقتراح بعض الفيزيائيين اكتشاف طريق يمكنهم من خلاله الاستفادة من طاقة الجنّ بما أنّهم من جنس النّار وبما أنّ النّار طاقة وذلك لتعويض النّقص الموجود في مصادر الطّاقة عن هذا الطّريق.

ولا يمثّل هذا الكتاب مجرّد تقرير حول هذا النّوع من الأسلمة وهذا النّوع من الفكر الإفراطي المنحط في هذا المجال؛ فقد ذكر ذلك على سبيل المثال. وقد تطرّق إلى ذكر السّيد حسين نصر (إيراني الأصل) والآخر السّيد ضياء الدّين سردار (باكستاني) اللذين يتبنّيان مفهوماً خاصّاً عن أسلمة العلم ويرى بأنّهما وبالمفهوم الّذي يريانه لا يقدّمان خدمة إلى العلم في العالم الإسلامي.

وقد أورد عبارة عن عبد السلام، الفيزيائي المعاصر «لا يوجد علم في العالم الرّاهن أكثر انحطاطاً منه في العالم الإسلامي» ثمّ أعقبها بتوضيحات للسيّد نصر وآخرين. ويعدّ السّيد ضياء الدّين سردار من الأشخاص المقلّدين وليس من أصحاب الرأي؛ ولكنّ الدّكتور نصر بذل جهوداً في هذا المجال وانتظى سيفه وقلمه لسنوات وقد توصّل إلى آراء خاصّة.

ويتمثّل رأي السّيد نصر، الّذي له أتباع في إيران، وأمثاله بأنّ منشأ العلوم الغربية علماني ولا يمكن اجتماعها مع الإسلام بأيّ وجه من الوجوه. إنّ رأي الدّكتور نصر وأضرابه مقبول من جهة ومرفوض من جهة أخرى. أمّا بخصوص كون منشأ العلوم علماني فلا تقبل الجمع مع الإسلام وعلى المسلمين عدم التّعاطف معها ويجب عليهم اتّخاذ طريق غير طريقها لعدم إمكان أن نكون سوداً وبيضاً في ذات الوقت فالحفاظ على الرّؤية الكونيّة الدّينيّة والإسلاميّة لا يمكن أن يجتمع مع الحفاظ علي الرّؤية الكونيّة العلميّة العلمانيّة وكلّ ما حاولنا الوصل بينهما فلابدّ أن ينفصلا يوماً ما ولذا لا فائدة في بذل مثل هذا الجهد؛ فإنّ ذلك يعتبر نتيجة غير مناسبة وغير مقبولة بالطّبع وتتغذى على مبادئ فكريّة غير صائبة. فالمبادئ الفكرية غير المناسبة الّتي عرضتها، لها مؤيّدون وأتباع في بلادنا ومجتمعنا؛ لكنّ نتيجتها المناسبة تتمثّل بعدم وجود علم إسلامي لدينا على أيّ حال من الأحوال. ومن الممكن أن يقول البعض بما أنّ هذا العلم علماني فهو غير إسلامي. وهذا لا يمثّل دليلاً صحيحاً، ولكنّ تلك النّتيجة صحيحة بالطّبع؛ أي لا ينبغي عليكم ولأيّ سبب كان السّعي لصنع شيء من قبيل علم إسلامي من هذه العلوم. ولكن عندما نصدر مثل هذا الحكم الكلّي، فستكون دائرته أوسع

جدّاً عندها. على أيّ حال، فحديثه في هذا الكتاب يتلخّص في أنّ جميع المساعي الّتي بذلت ـ للأسف ـ إلى الآن لأجل أسلمة العلوم، إمّا أن تكون جاءت من خلال هذه السّلوكيّات والكلمات الإفراطيّة والصّبيانيّة غير الصائبة، (كتعيين درجة حرارة جهنّم) أو أنّها لا تؤدّي إلى أيّ نتيجة متوخّاة وتبقى مجرّد حديث ليس إلّا.

فهذا ما تحدّث عنه ذلك الفيزيائي ولا أريد التّوسّع فيه أكثر.

وقد قدّم السّيد عبد السّلام مقدّمة حادّة لهذا الكتاب وقد استخدم تعبيراً خاصّاً فيها مفاده؛ إذا لم نقل بأنّ الّذي يفعله أمثال الدّكتور نصر «خيانة» فهو «عدم خدمة» للعلم والمجتمعات الإسلاميّة من خلال ترويج مثل هذه الأفكار من أنّ العلم علماني بذاته ويتنافي والفكر الدّيني وأنّ على المسلمين أن يتعاطوا معه ببرود وأن لا يتعاطفوا معه ولا يرحبوا به بحرارة ليستفيدوا منه، مع أنّهم ليس لديهم بديلاً يعوّضون به عنه.

ولم يتطرّق هؤلاء حتّى الآن ـ في حدود معلوماتي ـ إلى أنّه إذا كان منشأ هذه العلوم علماني وإذا لم يكن من الممكن أن تجتمع مع الإسلام وإذا لم تناسبنا في جميع الأحوال، فمن أين نأتي إذاً بما يناسبنا وكيف ينبغي علينا توليد العلم المطلوب وبأيّ أسلوب، ومن أيّ تعريف وأيّ موضوع يمكننا أن نستفيد.

فمثل هذه الأسئلة الملحّة غير موجودة في كلامهم أبداً. وكما أنّ البعض في بلادنا يتحدّث على الدّوام عن غربنة العلوم فقد كان لهم الوضع ذاته ولم يتطرّقوا أبداً إلى العمل الّذي ينبغي أن نقوم به فيما لو كانت هذه العلوم سيّئة وغير مقبولة. إنّ جميع هؤلاء الأفراد يشتركون في رأي واحد في الحقيقة؛ ولم يأت الكاتب على ذكر ذلك ولكنّي أعرضه هنا ألا وهو «الجبر التّأريخي».

فجميع هؤلاء الكتّاب لهم هذا الرّأي وهو أنّ المصائب الّتي نزلت علينا لم تأتِ من خلالنا ولا يتمّ رفعها عن طريقنا ولا نستطيع عمل أيّ شيء تّجاهها سوى الأنين، فلا يوجد أيّ حلّ. فاليد الّتي جاءت بهذا البلاء هي الّتي يجب عليها إزالته. ولا نستطيع نحن بالخصوص فعل أيّ شيء تّجاه ذلك. وليس بإمكاننا تغيير مجرى التّأريخ والثّقافة. فهناك موجود عظيم يحيط بنا، بدل أن نحيط نحن به ولذا ينبغي علينا التحمّل ونقول «لا يصلح العطّار ما أفسد الدّهر» وهذا ما هو مطروح في ساحتنا فعلاً، لننتظر ونرى ما تصل إليه الأمور.

وقد أُسّس عام ١٩٨١ معهد في أمريكا تحت عنوان «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» International Institue for Idlamic Thought والعمل الرئيسي الّذي يضطلّع به هذا المعهد هو أسلمة المعرفة. وقد عقد هذا المعهد عام ١٩٨٢ ندوة مفصّلة في باكستان واشترك فيها جمع كثير من مفكّري العالم الإسلامي ومن جملتهم السّيد إسماعيل الفاروقي. وقد تمّ طبع مقالاتها الّتي اشتملت على مقالات مفصّلة جدّاً في مجال أسلمة العلم. وكانت هناك مقالة رئيسة للسيد الفاروقي ومقالة أخرى للسيّد عبد الحميد أبو سليمان اللذان يعتبران من أشهر المشاركين وهناك آخرين إلى جانبهم عنونوا مقالاتهم تحت هذا العنوان. وقد طرحوا خلاصّة ذلك في كتيّب صغير ـ احتفظ بنسخة منه ـ ولأجل أن أعرض تقريراً لرأي هؤلاء المفكّرين والمتوجّعين بخصوص هذه المسألة، أرى من اللّازم قراءة بعض النّقاط الّتي ذكروها. أوّلاً، ما هي الإشكاليّة الموجودة في العلوم الإنسانيّة الغربيّة ولمَ يجب أسلمتها؟

وتُطرح هذه المسألة في بحوثهم بهذا الشّكل «إنّ هذه العلوم إنّما تعكس قيم الغرب ومفاهيمه ومعتقداته وغاياته وتتشكّل بالتّالي على تلك الأسس الغربية مختلف وجوه السلوك والنّشاطات والمؤسّسات الإجتماعيّة»[1] فهذه خلاصّة ما في هذا الباب والّتي تفسّر بدقّة سبب عدم إسلاميّة العلوم الغربيّة وبالتالي ما يدعو إلى ضرورة أسلمتها: فقد ذكر الكاتب هنا أربع مقولات؛ القيم والمفاهيم والمعتقدات والغايات الغربيّة.

وهذه تمثّل جميع تلك البحوث الّتي أُنجزت في ذلك المؤتمر في عام ١٩٨٢. فهذه المقولات الأربع الّتي تنعكس في العلم الغربي، قد نفذت فيه وامتزجت به بشكل كامل فجعلته غربيّاً بامتياز ولأجل هذا، ينبغي خلع الغربيّة عنه حسب تعبير **العطّاس**. ولأنّ العلم هو منشأ العمل والأثر، فعندما يمتزج ويختلط بغايات ومفاهيم ومعتقدات وقيم غربيّة، فسيكون العمل مطابقاً له ومنظّماً وفقه أيضاً؛ إذن فإذا أردنا أسلمة العلوم حسب التّعريف الحاصل فينبغي استبدال تلك المقولات الأربع فيه، أي يجب القيام بصناعة علم وفقاً للقيم الإسلاميّة. ويعني ذلك القيام بطرح أسئلة تنسجم وأسسنا القيميّة ومخاوفنا وآلامنا. ويجب أن تجري قيمنا في أسئلتنا. لكن كيف سيكون الموقف مع المفاهيم؟ يجب علينا إبداع فرضيات طبقاً للمفاهيم الدّينيّة. فهذه نقطة أساسيّة جداً وسأورد كتابات شخص آخر في هذا المجال إن سنحت الفرصة لذلك. فإبداع

---

١. المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٨٦). *إسلاميّة المعرفة*، المبادئ العامّة ـ خطّة العمل ـ الإنجازات، ص١٨.

الفرضيّات يرتكز على المفاهيم. والمفاهيم سيّالة وطيّارة ويرتبط الأمر بما تمسكه منها وتقوم بالاستفادة منه. وأنّ الاختبار والاستفادة الّذي يعدّ من الأساليب التّجريبيّة والفلسفيّة يأتي بعد ذلك في مرتبة لاحقة بطبيعة الحال ولا توجد فيه مذهبية وغير مذهبية.

فنحن نتحدّث عن مقام التّكوين، وهذه جميعها تتعلّق بمقام الكشف والجمع ولا يعود أيّ منها إلى مقام الحكم، إذن، فنستفيد من المفاهيم الدّينيّة في إبداع النّظريّات ومن القيم الدّينيّة في طرح الأسئلة ومن الغايات الدّينيّة في استعمال وتدوين بعض العلوم الّتي تفتقد إلى موضوع؛ وعلى هذا ـ وحسب ما قلناه سابقاً والّذي يتطابق والرّأي الّذي جاء هنا ـ يمكن أن يكون لدينا علم إسلامي ومذهبي؛ ولكن علماً مذهبيّاً عامّ الحكم وشامل عالمي الأساليب حسب ما عرضته. ولأجل أن يكون الحديث مكتملاً أكثر، فسأذكر من هذا الكتيّب رؤية كتّابه لطريق الأسلمة: أوّلاً، يجب أن يكون الفرد متمكّناً من العلوم الإسلاميّة أو حسب تعبيرهم المواريث الإسلاميّة؛ ثانياً، يجب أن يكون أيضاً متمكّناً من العلوم الحديثة؛ ثالثاً، يجب أن يكون مطّلعاً تماماً على مشاكل العالم الإسلامي؛ ورابعاً، أن يكون مبدعاً مبتكراً.

فتأسيس العلوم الإسلاميّة يمرّ عبر هذه المراحل الأربعة. فالّذي يكون قديراً في العلوم الدّينيّة وفي العلوم الحديثة وعلى دراية بمشاكل العالم الإسلامي وقادراً على إبداع الفرضيّات فسيكون باستطاعته الوصول إلى تأسيس علوم إسلاميّة. وآخر ما نقرأه هنا كلام للسيد **العطّاس**. فله كتاب بعنوان الإسلام والعلمانيّة. ويشتكي فيه ابتداءً من قيام البعض بسرقة أطروحته؛ ولكنّ حديثه الأساسي بخصوص أسلمة العلم أورده بالابتداء بالقول بوجوب صبّ العلوم في قالب الإسلام. فمثل هذا التّعبير الشّاعري والتّذوّقي لا يوفّر لنا مطلباً دقيقاً؛ لكنّه في مقام التّطبيق، يفصل بين الواقع وتفسير الواقع (fact and Interpretation of fact). فلدينا في العلم واقع وحقيقة نحاول اكتشافها ومن ثمّ نقوم بتفسير تلك الحقيقة. فهو يقول بعدم وجود أيّ مشكلة في مقام الواقع ولا يتمّ البحث فيه عن ما هو إسلامي وما هو غير إسلامي؛ ولكن في مقام تفسير الحقائق يأتي مبحث الإسلامي وغير الإسلامي. ثمّ يقول: «وينبغي الاستفادة من النّظريّات لتفسير الحقائق. يجب أن نسعى للوصول إلى تفسير للمقولات الدّينيّة في الأثناء وترك المقولات الخاصّة بالثّقافات الغربيّة، أمثال النّزعة الإنسانيّة وإثنيّة الحقّ والحقيقة وأشباهها جانباً». ومع أنّ مثل هذه الخطابات إجماليّة نوعاً ما،

لكنّها توضّح بأنّ عموم الأفكار الّتي طُرحت في هذا المجال في العالم الإسلامي ترتبط بالعلوم الّتي تختصّ بالنّطاق البشري؛ لكنّ العلوم الّتي نأخذها بصورة مباشرة من النّصوص الدّينيّة كالفقه والأخلاق فإنّ تكليفها واضح ومن السّهولة بمكان إمكانيّة نسبتها إلى الإسلاميّة وغير الإسلاميّة.

سؤال وجواب

إنّ قياس العلوم الطّبيعيّة مع العلوم الإنسانيّة قياس مع الفارق

لم أُعمل القياس هنا أبداً، وقد أخذت الاختلافات فيما بين العلوم في الحسبان بطبيعة الحال. حتّى أنّي تطرّقت إلى ذكر الفلسفة الّتي تختلف عن العلوم الطّبيعيّة التّجربيّة أكثر ممّا تختلف عن العلوم الإنسانيّة. فقد تناولت البحث بشكل عامّ جدّاً ومشترك، كي يكون حكمنا وقضاؤنا كلّيّاً ومرتبطاً بجميع أنواع المعارف. فإذا أردنا الدّخول في جميع هذه الفروع، فسيكون البحث مطوّلاً. فالّذين قالوا إنّ تأريخ العلوم الإنسانيّة طويل جدّاً وكثير التّذبذب والاضطراب، لم يتّفقوا على تعريف بشأنها وحتّى أنّ تحديد موضوعها لم يستقرّ بشكل قاطع. فأنا أوافق على جميع ما تقدّم؛ ولكنّ ما أردت قوله يتمثّل في أنّه على افتراض أنّ موضوعها محدّد وعلميته ثابتة وأنّه قد تمّ تعريف مناهجها بشكل كامل، على ما هو موجود من الشّكوك الّتي تطلق بشأنها، فعلى افتراض ثبوتها، أي حتّى فيما لو تُوصّل إلى منهجها واتُّفق على تعريفها وعُيّنت حدودها، فسيكون الحكم في هذه الحالة هو ذاته الّذي ذكرناه. وهذا ليس استصغاراً وليس استسهالاً كذلك؛ فليس لدينا طريق أخرى لتقسيم العلوم.

هل يمكن التحدّث عن العلم الدّيني للانثربولوجيا؟

إذا كان المقصود من الأنثربولوجيا المعنى الّذي تحدّثنا عنه، أي بموضوع ومنهج محدّد، فلا يوجد فيها شيء ديني وآخر غير ديني، لكن إذا كان مقصودكم غير الأنثربولوجيا، أي نفحص النّصوص الدّينيّة كي نرى ما الّذي قالته بشأن الإنسان، فإنّ هذا الأمر ممكن وقد تحقّق بالطّبع؛ فلا مشكلة في ذلك؛ ولكننا لا نزيغ عمّا قلناه في الفلسفة الإسلاميّة، فمرّة نحلّل النّصوص الدّينيّة ونستخرج بعض النّكات الفلسفيّة الّتي جاءت في القرآن والرّوايات والمعارف الدّينيّة. فهذا ممّا لا ينكر ولا يقتصر على الدّين فقط، بل إنّك تجد

نكاتاً فلسفيّة في شعر حافظ ومثنوي[1] وغيرهما؛ ولا يقتصر الأمر على وجود نكات فلسفيّة، بل إنّنا نستطيع أن نفسّر ما جاء فيها تفسيراً فلسفياً؛ ولكن عندما نقول بأنّه من الممكن استخراج علم بتعريف ومنهج محدّد باسم الفلسفة؛ فهذا ليس ممكناً أوّلاً، ولا معني له ثانياً وليس من المناسب أن يقوم مذهب بصناعة علم بمنهج وتعريف لأنّه سيكون كالعلم ذاته الّذي يصنعه الآخرون. فليس هنالك أكثر من فلسفة، وإذا ما عزم مذهب على صناعة فلسفة، فلا يتوصّل إلّا لما توصّل إليه الآخرون؛ إذن فمرّة يكون البحث بخصوص استخراج نكات فلسفيّة من النّصوص الدّينيّة ومرّة بخصوص استخراج علم باسم الفلسفة منها ونقصد أن يكون هناك نوعان لعلم الفلسفة: نوع ديني ونوع غير ديني، فنفينا يرتبط بهذا الأخير.

إنّ العلوم ما هي إلّا حصيلة النّماذج العصريّة الغالبة فلا ينبغي أن تتقوقع داخل نطاق نظريّة أيديولوجيّة، فنموذج بطليموس مثلاً له جذور كنسية وعلمية، ونموذج نيوتن الّذي جعل من الآليّة (الميكانيكيّة) معياراً. وبعبارة أخرى، إنّ العلوم الغربيّة لا تستمدّ من الأيديولوجيّات الغربيّة.

إنّ هذا يمثّل أحد نتائج بحثنا. فأنا أوصيكم بعدم الابتداء بتناول لقمة كبيرة فتغصّون بها، كما فعلها البعض. فهذه اللّقم الكبيرة، مثل الغرب والأيديولوجيّة والحضارة؛ ليس من السّهل تناولها وإنّ أكثر الّذين لا يحتملون الفكر التّحليلي وليسوا من أهل التأمّل والبحث والتّقصّي ولا تسع صدورهم مثل هذه الأعمال، يريدون البيع والشّراء بالجملة وإصدار أحكام فوريّة بخصوص الأشياء. وبالطّبع فإنّ هذا يسهّل المهمّة من جهة، ولكنّه يكدّر و يعسّر الحكم من جهة أخرى. فعندما نقول الغرب، فهو شيء واحد فقط. لكن هل أنّ الأيديولوجيّة الغربيّة واحدة؟ هل هي فكر واحد؟ وهل أنّ العلماء الّذين يختلفون مع بعضهم البعض قاموا بتقييم ومقارنة أفكارهم أم أنّهم يفكّرون بشكل واحد أو يستمدّوا من فيلسوف واحد؟ وهل لا يوجد في العالم سوى منهج فلسفي واحد؟ لم تكن إلّا رواية واحدة وراوٍ واحد؟ أتذكر أنّ أحدهم كتب بأنّ جميع الرّوايات الّتي تصدر، في الغرب تتغذّى على الفكر الفلاني. وقد سألناه وهل أنّك قرأت جميع الرّوايات الصّادرة؟ وهل أنّك تحيط علماً بالرّواية الّتي لم

---

١. حافظ الشّيرازي أحد أشهر شعراء اللغة الفارسية و سُمّي حافظاً لحفظه القرآن الكريم الّذي انعكس حِكَماً في شعره، و مثنوي من قوالب الشّعر الفارسي و أشهره مثنوي مولوي (جلال الدّين الرومي) ـ المعرّب ـ

تصدر بعد والّتي ستُكتب مستقبلاً؟ فأيّ كلام هـذا وأيّ حكـم أن يتوسّـل الإنـسان بمقـولات تضخّه بالشّجاعة اللّازمة لإصدار مثل هذه الأحكام الجزافيّة.

النّقطة الأخرى، أجل، كنّا قد بيّنـا بأنـكم متأثـرون بالمـذهب والأيديولوجيّـة فـي مقـام طرح السّؤال وهذا بالطّبع لا يستنتج حقيقة موضوعيّة من العلم وبالتّوضيح الّذي ذكرته أي أنّ منهجهم واحد وموضوعهم أيضاً واحد؛ وإنّ ما يسبغ على العلم هويّة هـو موضـوعه ومنهجـه. أمّا الأسئلة فسيّالة، تأتي وترحل وترتبط بالثّقافـة وبالأيـديولوجيّـة وتـرتبط بتجـارب الإنـسان السّابقة في كيفيّة طرح الأسئلة، لكنّ الأجوبة ثابتة وغير قابلة للتغيير.

هل أنّ قاعدة إمكانيّة النقض تجري في العلوم الإجتماعيّة الإسلاميّة أم لا؟

إذا كانت قاعدة إمكانيّة النّقض قاعدة معتبرة في مجال التّفكيك فيما بـين العلـم وغيـر العلـم، في أيّ علم كان. فما كنت أقصده هو عدم وجود ماهيّة للعلـوم الإجتماعيّـة الإسـلاميّة سـوى ماهيّة العلوم الإجتماعيّة وإذا كانت تلك القاعدة قاعدة معتبرة في تفكيك العلم عن غير العلـم فهي معتبرة هنا وتجري في جميع الحالات ومن ضمنها العلوم الإجتماعيّة المتأسلمة.

الملاحظات[1]

إنّ السّيد الدكتور سروش تعرّض إلى مسألة تمايز العلوم عـن بعـضها الـبعض فـي مقـام الثبوت كما لاحظنا، وحاول من خلال هذا الطّريق إثبـات عـدم معقوليّـة العلـم الـدّيني والإسلامي. وتطرّق ابتـداءً مـن خـلال أخـذ النّظريّـات الـشّائعة فـي تمـايز العلـوم بنظـر الاعتبار، إلى أنّ العلم يعرّف من خلال الموضوع، الغاية أو المنهج. ثمّ ولإيـضاح عـدم كون العلم ممكناً باللّحاظ الثّبوتي قال:

إنّ أيّ علم ليس له أكثر من موضوع في مقام الثّبـوت، وإنّ لهـذا الموضـوع تعريفـاً محـدّداً، كما أنّه بلحاظ المنهج لا يوجد أكثر من منهج واحد؛ لأنّ الموضوع، هو أمـر موجـود فـي أصـل الواقع والمنهج هو بمعنى كيفيّة تنظيم المقدّمات للوصول إلى النّتيجة الّتي لا تكون توافقيّـة، وإلّـا لاستطاع كلّ شخص تنظيم المقدّمات بنحو تـصل دعـواه إلـى نتيجـة ويخـرج بـذلك عـن إطـار

---

١. يجدر بنا تقديم الشكر والتقدير إلى حجّة الإسلام والمسلمين محمود رجبي، الذي استفدنا مـن آرائـه فـي تدوين هذا القسم.

النّسبيّة. إذن فلا يوجد لدينا أكثر من موضوع ومن منهج واحد كذلك. وكلّما لم يكن لدينا أكثر من نوع واحد لشيء ما، لا يكون للتعدّد معنى عند ذاك. فعلى سبيل المثال، إنّ موضوع الأنثربولوجيا، هو الإنسان والإنسان له تعريف محدّد ولأنّ الأمر كذلك فليس لدينا إنسان إسلامي وإنسان غير إسلامي وليس لدينا تعريف إسلامي وغير إسلامي للإنسان، ومن هنا، فليس لدينا أنثربولوجيا إسلاميّة وغير إسلاميّة، لانحصار تمايز العلوم بالموضوع وهو واحد هنا أو بالمنهج وهو كذلك واحد، أو بالغاية والهدف، وهذا يعود إلى الموضوع أيضاً وعندما يكون الموضوع واحداً، فستكون الغاية والهدف واحدة أيضاً.

١. إنّ النقطة الجديرة بالانتباه في هذا المجال هي عدم وجود أيّ دليل منطقي على لزوم وجود موضوع ذي هويّة وماهيّة واحدة لكلّ علم. بعبارة أخرى إنّ لزوم وجود موضوع واحد لكلّ علم وشرطية كون محمولات العلوم من العوارض الذاتيّة لموضوع جامع وواحد، ليس كلاماً تتّفق حوله الآراء، بل إنّ هناك آراءً بديلة مطروحة بهذا الخصوص ترى أنّ العلم مركّب اعتباري يكون الاعتبار أو الغرض أو التّناسب الذاتي بين مسائله أو محمولاته هو الّذي يهبه وحدة؛ ومن هنا، لا يمكن القول بأنّ قضايا كلّ علم يجب أن تكون مرتبطة حقيقة بالموضوع مورد البحث والّتي يعبّر اصطلاحاً عن محمولات مثل هكذا قضايا بالعرض الذاتي لموضوعها، بمعنى أنّها تُحمل على موضوعاتها حملاً حقيقياً وبلا واسطة؛ ولأجل هذا، تتوفّر إمكانية فرض نوع من الوحدة الاعتباريّة والموضوعية العلميّة للموضوعات المتعدّدة. فعلى سبيل المثال، إنّ موضوع علم الاقتصاد يتمثّل بالإنتاج والتّوزيع والاستهلاك، فيمكن القول بعدم وجود دليل منطقي على أنّ هناك وحدة حقيقية لموضوع العلم وعدم اتّصاف جميع العلوم الحاضرة بمثل ذلك عمليّاً.

٢. إنّ مسألة تمايز العلوم لا تختصّ على الدّوام بتمايز العلوم المختلفة عن بعضها البعض، بل يمكن التّفكيك بين كلّ سنخ وصنف أو مصداق في داخل أحد الفروع العلميّة وبين سنخ وصنف ومصداق آخر لذلك الفرع العلميّ. فالبحث المطروح عن التّمايز بالموضوع والمنهج والهدف يشمل التّمايز الخارجي للعلم والتّمايز بين الفروع المختلفة للعلوم، وما هو المقصود في بحث العلم الدّيني وغير الدّيني هو في الحقيقة التّمايز الدّاخلي للعلم. فلو تحدّث أحد عن علم الاجتماع الإسلامي مثلاً، فهو لا يريد إيجاد علم غير علم الاجتماع ويسمّيه علم الاجتماع الإسلامي، وإنّما إيجاد سنخ أو صنف أو مصداق لعلم الاجتماع يتمايز مع بقية السّنوخ والأصناف والمصاديق.

فيمكن تصوّر مثل هذا العلم بافتراض وجود موضوع لعلم الاجتماع ووجود تعريف واحد لذلك الموضوع. فعلم الاجتماع الإسلامي وغير الإسلامي هما علم اجتماع على السّواء، ولا يوجد اختلاف بينهما؛ بعبارةٍ أخرى، ليس الأمر أنّ أحدهما علم اجتماع والثّاني علم آخر غير علم الاجتماع، بل إنّ الموضوع الواحد لكلاهما يجعل منهما علم اجتماع على السّواء، ولكنّهما يختلفان في نوعيّة سنخه أو نوعيّة صنفه أو نوعيّة مصداقه؛ فأحدهما إسلامي والآخر غير إسلامي.

ولهذا السّبب، توجد إمكانيّة اشتراك العلم الدّيني والإسلامي مع أقسام من العلم غير الدّيني، وعلى هذا الأساس، فإنّ طرح دينيّة وأسلمة العلم ليس هو بمعنى إنكار مكاسب البحوث التّجريبيّة الّتي تمّ إنجازها، بل بمعنى إعادة النّظر وتميز الصّحيح منها عن السّقيم واستخدام آراء ومعطيات صحيحة وإضافة معطيات جديدة عليها وصلت إلينا عن طريق الوحي.

٣. إنّ السّيد سروش يعتقد بأنّ لكلّ علم، منهج ذاتي وثابت؛ وبعبارة أخرى، إنّ المنهج باعتباره مقوّماً للعلم، لا يمكن أن يكون أمراً توافقياً واختيارياً وإبداعياً، و إنّما هو في مقام الثّبوت أمر غير اختياري.

والنّقطة الّتي ينبغي أخذها بنظر الاعتبار هنا، هي أنّ المنهج باعتباره أحد عوامل التّمايز في العلوم، هو مطروح على الدّوام في مقام الإثبات؛ أي، مع أنّ المنهج إنّما هو لأجل إثبات القضايا العلميّة، لكن لا يوجد ارتباط علّي فيما بين القضايا المعرفتية وبين المنهج المناسب لها؛ وبتوضيح آخر، لا يمكن القول على الدّوام بأنّ سنخ القضايا تتطلّب ذاتاً منهجاً خاصّاً للإثبات.

فليس من الصّواب أن نقول بأنّ الفلسفة في ذاتها لها منهج خاص بها (المنهج العقلي) مثلاً؛ وإنّما هذا مجرّد توافق في أن يستفاد من المنهج العقلي في الفلسفة المتداولة. فهناك حقائق قائمة بذاتها وليس في الفلسفة؛ أي أنّ لدينا في الواقع وفي العالم الذاتي، حقائق ومعارف مختلفة مجتمعة إلى جوار بعضها البعض فإذا ما أردنا أن نصل إلى مقام الإثبات وتعيين حدود العلوم والمكاسب المعرفتيّة فسنحتاج عندها إلى التّسمية فنطلق على بعض المعارف فلسفة، وعلى القسم الآخر فيزياء وآخر رياضيات، وهكذا في باقي العلوم.

إذاً فيمكن التّوصّل إلى حقائق خاصّة من خلال أساليب مختلفة. وبالطّبع فإنّ الأساليب البرهانيّة ذاتها لها حقيقة ذاتيّة وفيما لو لم نستخدم المنهج العقلي لا يمكننا من خلال التّوافق و... أن نعدّ منهجنا منهجاً برهانيّاً عقليّاً. فنحن نستخدم المنهج البرهانيّ العقليّ بشكل تقليدي لكشف

الحقائق الّتي يبحث عنها في الفلسفة، ولكن يمكننا في ذات الوقت الاستفادة من الأسلوب الشّهودي لكشف هذه الحقائق؛ لأنّ الشّهود هو حقيقة ذاتيّة أيضاً؛ ولهذا من الممكن إيجاد فلسفة ذات منهج شهودي، كفلسفة الإشراق، أو إيجاد فلسفة ذات منهج تجربي أو نقلي أو حتّى مركّب من عدّة مناهج، أي أنّ المسألة ليست في أنّ الفلسفة لا تكون جزءاً من الواقع ونفس الأمر إلّا بالمنهج البرهاني العقلي، وإذا ما اعتقدنا بأنّ العلم هو ما أنجزه العلماء من عمل وفقاً لرأي الدّكتور سروش فإنّنا نلاحظ بأنّ الفلسفة قد اجتمعت بأساليب مختلفة على مدى التّاريخ، لذا لا ينبغي الاستيحاش من القول بوجود مناهج مختلفة في العلم الواحد.

٤. أمّا أنّه لابدّ وأن يكون لكلّ علم منهج واحد ذاتي، فهو بحاجة إلى إثبات؛ لأنّه أوّلاً، هناك علوماً كثيرة تستفيد من أساليب مختلفة لإثبات قضاياها. وثانياً، كثيراً ما يستعير علماء أحد العلوم أساليب جديدة تُستخدم في علوم أخرى لإثبات قضايا ذلك العلم ويحدثون بذلك تغيراً منهجياً[1].[2]

٥. ويبدو حدوث نوع من الخلط فيما بين منطق الفكر وقواعد المنهج من جهة وأساليب كسب المعرفة من جهة أخرى في نظريّة السّيد سروش. فأمّا أن يكون لدينا أساليب متعدّدة لكشف العالم وحقائقه فهذا من الأمور المسلّمة ومورد وفاق أغلب فلاسفة العلم. وبالطّبع فإنّ العلماء متّفقون على أنّ لكلّ منهج قواعده الخاصّة به. وأنّ ما يسبّب النّسبيّة وإمكان إثبات أيّ دعوى من أيّ مقدّمة، ليس هو تعدّد المناهج، وإنّما هو فقدان قاعدة وضابطة محدّدة. وحتّى فيما لو اعتقدنا بعدم وجود سوى منهج واحد في العالم وأنّ جميع العلوم تستفيد منه، فإذا لم يكن لذلك المنهج قواعد وضوابط محدّدة، فسيستطيع كلّ شخص الادّعاء بثبوت مدّعاه بذلك المنهج ولا توجد أيّ قاعدة ومعيار بهذا الخصوص تثبت صحّة أو عدم صحّة هذا الادّعاء؛ ولكن إذا كانت هناك مناهج مختلفة ولو في موضوع واحد، وكان لكلّ منها قواعد محدّدة، فيمكن عندها تشخيص ثبوت صحّة أو عدم صحّة ادّعاء إثبات موضوع ما بأيّ واحد من تلك المناهج واختباره بتلك القواعد.

---

١. فعلى سبيل المثال السّيد الشّهيد محمد باقر الصّدر وآية الله السّيستاني استخدما أسلوب حساب الاحتمالات لإثبات بعض القضايا الأصوليّة وذلك لأوّل مرة في علم الأصول.

٢. النكتة الأخرى الّتي يمكن طرحها في هذا الاستدلال، هي أنّ هذا الرّأي يحصر تمايز العلوم في ثلاثة أمور، الموضوع والمنهج والغاية، في حال أنّ هذا الحصر ليس منطقيّاً ويمكن تصوّر وجوه أخرى للتمايز. فعلى سبيل المثال، يمكن إرجاع تمايز العلوم إلى مسائل كلّ علم، بمعنى أنّ كلّ علم له مجموعة مسائل خاصّة به وبهذا يكون متمايزاً عن مجموع مسائل العلوم الأخرى. أو أن يكون تمايز العلوم بالتّمايز بين محمولات قضايا ذلك العلم وعلى هذا فإن كانت مسائل علم ما مختلفة عن علم آخر أو اختلفت محمولاتها فسيكون ذلك العلم متمايزاً عن العلم الآخر وإن كان موضوعهما أو منهجهما أو هدفهما واحد.

وأنّ هذه الضوابط ذاتها هي الّتي تبلور منطق الفهم والفكر، والّتي كان بعضها كلّياً وعامّاً، وتُطرح في جميع المناهج ويتّفق عليها جميع العلماء وهي مقتضى الأساس الوجودي لجميع النّاس، ويختصّ البعض بمنهج خاص يتمّ قبوله على أساس تلك القواعد الخاصّة.

ويعتقد الدّكتور سروش كذلك بأنّ منهج دراسة أيّ موضوع إنّما هو واحد وأنّ تعدّد المنهج للحصول علي حقيقة ما مرفوض كلّياً؛ وهذا الكلام بذاته مجرّد دعوى تحتاج إلى دليل. وبعبارة أخرى، إنّ هذه المسألة مطروحة بشكل جادّ في فلسفة العلم وهي هل أنّ العالم الخارجي ذو أقسام مختلفة ومتباينة بشكل كامل وهل من الممكن معرفة كلّ من هذه الأقسام من خلال منهج واحد خاصّ أم لا؟

إنّ ما يتّفق عليه الأغلبيّة، بل جميع علماء المسلمين هو أنّ منهج الوحي الّذي أوصل إلينا كلام الله في جميع المجالات عن طريق الأنبياء، يمتلك الكفاءة اللّازمة ويمكن كذلك استخراج قضايا ذات مقولات متعدّدة تتعلّق بأقسام مختلفة للوجود من النّصوص الدّينيّة للإسلام ومن جملتها القرآن، والّتي هي ليست بالقليلة في بعض المجالات. ويعتقد العرفاء كذلك بمثل هذه النّظريّة في نطاق المعارف الشّهوديّة وقد قاموا ببيانها عمليّاً. إنّ ما أتينا على ذكره يرتبط بالفضاء الخارجي لمسألة المنهج، ويمكن الحديث عن تعدّد المناهج في الفضاء العلمي الدّاخلي للمنهج كذلك.

أمّا بالنّسبة إلى نفي العلم الدّيني في مقام الإثبات، فالدّكتور سروش يصرّح بأنّ المناطقة تحدّثوا عن العلوم في بحث تمايزها بشكل لم يأتوا بجديد؛ أي لم يأت شخص أو فئة لرسم موضوع وهدف ومنهج لعلم ما ويأسّسوا علماً بذلك. فالعلوم تتبلور بشكل لاإرادي ويبقى موضوع المسائل ومنهجها في هالة من الإبهام في بداية ظهورها، والعلماء أنفسهم لم يعلموا حينها بأنّ سيعهم نحو أهدافهم الخاصّة سيؤدّي عفويّاً وبالتدريج إلى تأسيس علم من العلوم. ولم يحدث أبداً في حدود ما يشير إليه التّأريخ أن يأتي شخص أو جماعة لتقول نريد تأسيس علم جديد من خلال هذا التّعريف وهذا المنهج وهذا الغرض.

فظهور العلوم كظهور الشّعر واللّغة في كونه من الآثار اللاإراديّة للسلوك ومن ضمن الأنظمة الّتي لم يقم بتصميمها الإنسان. فعندما تكون العلوم بهذه الحالة، فهي تمثّل مجموعة من الأسئلة ومجموعة من الإجابات تتوارد سيّالة على طول الزمن. ومن الممكن أن تكون الأسئلة مختلفة حسب اختلاف المذاهب وما يتّبعه العالِم من مذهب. فالمسلم يطرح الأسئلة الّتي تتناسب ومذهبه والمسيحي يطرح أسئلة أخرى تناسب مذهبه أيضاً، ولكنّ العلم باعتباره علماً لا يقوم على أساس

الأسئلة فحسب، بل يجب أخذ الإجابات بنظر الاعتبار أيضاً، ولا يوجد من حيث الأساس جواب مذهبي وآخر غير مذهبي وإنّما تتمثّل الهويّة الأساسيّة للعلم بذات الإجابات، لأنّ أيّ سؤال يطرح ليس له أكثر من جواب وبما أنّه جواب واحد فلا يمكن أن يتّصف بالمذهبية وعدم المذهبيّة فهو عارٍ من الاثنين. ومن المناسب هنا ذكر النكات التّالية حول هذا الاستدلال:

الأولى، ينبغي القول هنا بأنّ قوله: «لم يسبق وأن قام أحد أبداً وعلى مرّ التّأريخ بتأسيس علم بموضوع ومنهج وغاية محدّدة بشكل يقول فيه أريد أن أؤسّس علماً بهذه المواصفات» ليس كلاماً دقيقاً. فإذا راجعنا تأريخ العلوم المختلفة وتأمّلنا سيرة العلماء البارزين الّذين أسّسوا العلوم، نجد أنّ هناك أفراداً كثيرين قد ادّعوا تأسيس علم خاص بمنهج وموضوع وغاية خاصّة، بكيفيّة جعلتهم يدّعون ذلك بأنفسهم وقد أدرجهم البعض ضمن قائمة مؤسّسي العلوم الحديثة. فعلى سبيل المثال، العالِم المسلم ابن خلدون الّذي عُرّف على أنّه مؤسّس علم الاجتماع أو فلسفة التّأريخ؛ يصرّح في مقدّمة كتاب العبر ليكشف عن تأسيسه علم وتعيينه حدوده ونطاقه وموضوعه ومنهجه وهدفه فيكتب:

> وكأنّ هذا علم مستقلّ بذاته فإنّه ذو موضوع وهو العمران البشريّ والاجتماع الإنساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته... فإن كنت قد استوفيت مسائله وميّزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه... ولي الفضل لأنّي نهجت له السبيل وأوضحت له الطّريق.[1]

ويتحدّث اوغست كانت وسان سيمون بصراحة عن تأسيسهم الفيزياء الاجتماعية أو الفيزيولوجيا الإجتماعيّة باعتبارها علماً جديداً. دوركهايم الّذي يعتقده سان سيمون بأنّه أحقّ من اوغست كانت بلقب مؤسّس علم الاجتماع، يقول:

لم يقتصر سان سيمون على وضع برنامج العلم، أي علم الاجتماع، بل إنّه سعى لأجل تحقيقه. وأنّ النطف الّتي تتغذى عليها جميع الأفكار في مرحلتنا هذه، يمكن العثور عليها لدى سان سيمون.

ولقد استعار اوغست كانت بذكاء اصطلاح الفيزيولوجيا الإجتماعيّة الّتي تعني أسلوب عمل المجتمع من سان سيمون. فالفيزيولوجيا الإجتماعيّة حسب وجهة نظر سان سيمون هي ذاتها علم الاجتماع بمعنى المعرفة العلميّة لطبيعة عمل المجتمع.[2]

---

١. ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، *مقدّمة العبر*، ص ٣٨ ـ ٤٠. لمزيد من التوضيح ر. ك: رجبي، محمود وآخرون، *تأريخ الفكر الاجتماعي في الإسلام*، ص ١٧٦ ـ ١٨٢ «باللغة الفارسيّة».

٢. هنري مندرس وجورج كوروبيج، أسس علم الاجتماع بضميمة التّأريخ الموجز لعلم الاجتماع، التّرجمة الفارسية لباقر برهام، ص ١٧.

إنّ ما يظهر تدريجاً على مرّ الزّمان، ليس خطّة تأسيس علم، بل هي المسائل والإجابات المعروضة لأسئلة جديدة لا تتوقّف مطلقاً ولا يمكن افتراض زمن تنتهي عنده هذه الأسئلة والأجوبة ليمكن عندها ادّعاء أنّ مجموعة المسائل هذه هي الّتي تمثّل ذلك العلم (لا أكثر ولا أقل). وإنّ كثيراً من هذه الأسئلة الجديدة والإجابات تُطرح بطبيعة الحال عن قصد بعنوانها أسئلة تختصّ بهذا العلم، ولا تُطرح دون التفات إلى انتمائها إلى نطاق علم محدّد. ومن المؤكّد أنّ كلّ علم كالإنسان، يطوي مراحل نموّه ويكتسب شرعيّة نسبيّة في مقطع ما، ولكنّ هذا ليس بمعنى إنكار النّكات السّابقة.

وينبغي كذلك عدم الغفلة عن هذه النّكتة وهي أنّه قد جاء في تعريف موضوع العلم أنّ موضوع أيّ علم هو تلك الماهيّة والحقيقة الّتي تبحث عن العوارض والحالات الذّاتيّة لذلك العلم.

ففي الحقيقة أنّ المسائل المطروحة في علم ما هي ذاتها موضوع العلم الّذي يتجزّء إليها أو المصاديق المختلفة الّتي أوجدتها.

ولهذا السّبب يمكن أن تكون مسائل العلم مشخّصة ومميّزة لعلم عن آخر كما أنّ موضوع العلم هو المعيار في تمايزه عن علم آخر. فهذه المسائل هي ذاتها الأسئلة والأجوبة الّتي تتراكم بالتّدريج في كلّ علم من العلوم.

النّكتة الثّانية المهمّة، هي أنّ أحد عوامل ظهور هذا النّوع من الأسئلة والأجوبة وبنية مسائل العلم، هو التّصوّر الّذي يحمله العالِم عن موضوع العلم، فالّذي يعتقد بأنّ الإنسان (باعتباره موضوع الأنثربولوجيا) إنّما هو موجود مادّي وفي رتبة الحيوانات الأخرى مثلاً، يطرح أسئلة حوله ويعطي إجابات عن أسئلته تلك وأسئلة الآخرين تتناسب مع هذا التّصوّر المادّي عن الإنسان وأنّ جميع الأسئلة الّتي تنظر إلى البعد الرّوحي ودائرة نفس الإنسان يجيب عنها جواباً مادّياً وإلّا يعتبرها لا معنى لها.

وعلى هذا فسيكون لدينا نوعان من الأنثربولوجيا بلحاظ الأسئلة وبلحاظ الإجابات، متفاوتان جدّاً مع بعضهما البعض. وأنّ الاختلاف لا يقتصر بطبيعة الحال على الأسئلة فحسب، بل يتعدّاه إلى المنهج، الهدف وباقي أسس العلم أيضاً.

ومن هنا يبدو حدوث خلط في استدلال الدّكتور سروش بين مقام الإثبات والثّبوت. فقد أورد مسألة عدم وجود أكثر من جواب واحد صحيح لكلّ سؤال في الاستدلال على مقام الثبوت؛ والحال أنّ هذا الاستدلال يرتبط بمقام الإثبات. فإنّنا نواجه إجابات متعدّدة في مقام الإثبات بعضها صحيح والآخر غير صحيح، بعضها دقيق والآخر ليس كذلك، بعضها كامل والبعض الآخر ناقص،

بعضها ينظر إلى بُعد خاصّ وبعضها إلى أبعاد متعدّدة، بعضها تأتي من المناهج البشريّة العامّة والأخرى من المنهج الاجتهادي.

فالمناصرون للعلم الدّيني يؤكّدون على نقطتين: الأولى، السّعي إلى الحصول على إجابات شاملة من خلال عدم حصر منهج العلم بالمنهج التّجريبي والثّانية، أنّ الإجابات النّاقصة تطوي طريق الكمال من خلال الأخذ بنظر الاعتبار مجموع الإجابات وتقييمها.

ومن هنا، فالاعتقاد بعدم وجود أيّ قيمة للأسئلة المطروحة في علم ما في مقام تمايز العلوم ممّا ليس له رصيد علمي؛ وإضافة إلى ذلك، فحتّى لو ربطنا هويّة العلم وتمايزه بالأسئلة المتعلّقة بمسائله الدّاخليّة، فإنّ الإجابات الواردة على أساس أفكار مسبقة والّتي تعدّ الأفكار المستلهمة من منهج الوحي أحد أفرادها ستكون مختلفة وسنواجه عادة سنخين أو صنفين من العلم؛ وأنّ هذه الأصول السّابقة تؤثّر في قبول أو رفض الإجابات حتّى لو كانت في مقام واحد.

ويعلن **الفين جولدنر** بعد أن يذكر ثلاثة أنواع أساسيّة لعلم الاجتماع السابق تحت عنوان؛ المفروضات، المسلّمات، المفروضات الكلّية، والمفروضات الجهتيّة، بأنّ هذه المفروضات تؤثّر في ظهور وقبول أو رفض النّظريّات. وبتقسيمه المفروضات الكلّية إلى مفروضات عالميّة وبنيوية، يكتب بخصوصها:

«إنّ المفروضات الكلّية تؤثّر في المصير الاجتماعي لنظريّة ما وفي إجابات الأفراد في مواجهتهم لهذه النّظريّة؛ لأنّه يمكن القول إلى حدّ ما إنّ قبول أو رفض النّظريّات يقوم على أساس الفرضيّات الكلّية القائمة فيها».[1]

---

١. جولدنر، الفين؛ *أزمة علم الاجتماع الغربي*، التّرجمة الفارسيّة لفريدة ممتاز، ص ٤٧؛ ولمزيد من التّوضيح في هذا الخصوص ر. ك: نفسه ص٤٧ ـ ٥٦.

المصادر

المصادر العربيّة

١. عبد الفتاح طيّاره، عفيف، روح الدّين الإسلامي، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٢.
٢. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلاميّة المعرفة، ١٩٨٦.

المصادر الفارسيّة

١. باقري، خسرو، هوية العلم الدّيني، طهران، منظمة الطّباعة والنّشر في وزارة الثّقافة والإرشاد الإسلاميّة، ٢٠٠٣.
٢. الحائري، عبد الهادي، أولي مواجهات مفكّري إيران لاتّجاهي الحضارة البرجوازيّة للغرب، دار نشر أمير كبير، ١٩٨٨.
٣. جامعة طهران، مجموعة مقالات ملتقي نقد الحداثة من وجهة نظر التقليديّين المعاصرين، نشر جامعة طهران، ٢٠٠٣.
٤. زيبا كلام، سعيد، من ماهيّة العلم نحو كيفيّة العلم، مجلة الحوزة والجامعة، السّنة التّاسعة، العدد ٣٤، ربيع ٢٠٠٣.
٥. جلسون، اتين، روح فلسفة القرون الوسطى، شركة داودي للنشر العلم والثّقافي، ١٩٨٧.
٦. سبحاني، محمد تقي، شعاع الدّين في فراق العقل، مجلة نقد و نظر، العدد ٦، ١٩٩٦.
٧. شارات، مايكل، غاليلو مبدع النّهضة، التّرجمه حسن أفشار، طهران، دار نشر المركز، ١٩٩٨.
٨. ضميران، محمد، العبور من عالم الأسطورة إلى الفلسفة، دار نشر هرمس، ٢٠٠٠.
٩. عابدي الشّاهرودي، علي، (حوار) مجلة نقد ونظر، السّنة الرّابعة، العدد ١ و٢.
١٠. كلشني، مهدي، من العلم العلماني إلى العلم الدّيني، طهران، معهد بحوث العلوم الإنسانية والمطالعات الثّقافيّة، ١٩٩٨.
١١. كلشني، مهدي، الآراء الفلسفيّة للفيزيائيين المعاصرين، طهران، دار نشر أمير كبير.
١٢. كلشني، مهدي، مجلة رسالة العلم والدّين، السّنة ٦ و٧، العدد ١١ ـ ١٤، ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٣.
١٣. محبوبي الأردكاني، حسين، تأريخ المؤسّسات الحضاريّة الحديثة في إيران، جامعة طهران، ١٩٧٥.

١٤. نصر، سيد حسن، الرّؤية الكونيّة الإسلاميّة والعلم الحديث، ترجمة ضياء الدّين تاج، مجلة رسالة الثّقافة، العدد ٣٠، ١٩٩٨.
١٥. نصر، سيد حسين، المعرفة والعلم القدسي. ترجمة فرزاد حاجي ميرزائي، دار فرزان روز للنشر والبحث، ٢٠٠١.
١٦. نصر، سيد حسين، المعرفة والمعنوية، ترجمة إنشاء الله رحمتي، دار السّهروردي للبحث والنّشر، ٢٠٠١.
١٧. نصر، سيد حسين، الحاجة إلى العلم المقدّس، ترجمة حسين ميانداري، مؤسّسة طه الثّقافيّة، ٢٠٠٠.
١٨. مجلة نقد ونظر، عدد خاص حول التّقليديين، السّنة الرّابعة، العدد ٣ و٤، ١٩٩٨.
١٩. مجلة نقد ونظر، عدد خاص حول التقليد والتّجدّد، السّنة الخامسة، العدد ٣ و٤، ١٩٩٩.

المصادر الانجليزية

1. White, Andrew Dickson. A History of Science with Theology in Christendom. New York: Appleton. 1897.
2. White. Andrew Dickson. The Warfare of Science. New York: Appleton. 1876.
3. Draper. John William. History of the Confict Between Religion and Science. 1874. Reprint. New York: Applecton. 1928.
4. Brooke. John Hadley. Science and Religion: Some Historicalrspectives. Cambridge. Cambridge University Press. 1991.
5. Wilson. David B.. The Historiography of Science and Religion. The history of science and religion in the western tradition. an encyclopedia, Gary B. Ferngren (Ed). Garland. 2000.
6. Nasr. seyyed Hossein. "The Islamic Worldview and Modern Science". Islamic Thought and Islamic Creativity 7.
7. Carnap. R.. "Intellectuall Autobiography", in p. a. Schilpp (ed) The Philosophy of Rugolf Carnap. lasalle. Illinois. Open Court. 1963/1991.
8. Hume. D.. Enquiries concerning Human understanding and concerning the Principles of Morals. Third Edition py P. H. Nidditch. Oxford. Oxford Unversity Press. 1777/1975.
9. MacIntyre. A.. "Panel Discussion". in F. McMullin (ed.) Construction and Consraint. Notredame. Notredame University Press. 1988.
10. Popper «K. R.. The logic of Scientific Discovery. London. Hutchinson Co. 1959/1980.

الكتب المطبوعة مركز المصطفى (ص) العالمی للترجمه و النشر

الرقم	عنوان	المؤلف / المترجم	اللغة	الطبعة والسنة
۱	آثار و برکات نماز	رجب‌علی حیدری مظفرنگری	اردو	اول، ۱۳۸۶
۲	آداب اسلامی، ج ۱-۲	محمد عندليب	فارسی	سوم، ۱۳۸۵
۳	آداب اسلامی، ج ۱-۲	محمد عندليب	اردو، انگلیسی	اول، ۱۳۸٤
۴	آداب اسلامی، ج ۲	محمد عندليب	عربی	دوم، ۱۳۸٤
۵	آداب التلاوة	محمد غلامی	عربی، انگلیسی	۱۳۷۸
۶	آزادی اراده انسان در کلام اسلامی	طاهره روحانی، حلیمه حسینی	فارسی	اول، ۱۳۸۱
۷	آزادی در مکتب فکری عاشورا	علیرضا محمدی / اسماعیل دانش / غلام سخی حلیمی	فارسی	اول، ۱۳۸۸
۸	آسیب‌های درونی عزاداری	سید محمد علی موسوی	فارسی	اول، ۱۳۸۸
۹	آشنایی با ادیان بزرگ	حسین توفیقی	فارسی	دهم، ۱۳۸٦
۱۰	آشنایی با استشراق و اسلام‌شناسی غربیان	محمدحسن زمانی	فارسی	اول، ۱۳۸۸
۱۱	آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران	حسین علوی مهر	فارسی	سوم، ۱۳۸۸
۱۲	آشنایی با تاریخ و منابع حدیثی	دکتر علی نصیری	فارسی	اول، ۱۳۸۵
۱۳	آشنایی با جوامع حدیثی شیعه و اهل سنت	دکتر علی نصیری	فارسی	دوم، ۱۳۸۸
۱۴	آشنایی با رهبران سلفی وهابیت	الیاس قاسم اف	آذری	اول، ۱۳۸۸
۱۵	آشنایی با صحیفه سجادیه	محمد علی محمد فقیهی	فارسی	اول، ۱۳۸۵
۱۶	آشنایی با علوم قرآن	محمد باقر سعیدی روشن	فارسی	اول، ۱۳۸۸
۱۷	آشنایی با متون حدیث و نهج البلاغه	مهدی مهریزی	فارسی	چهارم، ۱۳۸۷
۱۸	آفتاب فقاهت (زندگی‌نامه مقام معظم رهبری)	محمد یعقوب بشوی	اردو	اول، ۱۳۸۲
۱۹	آموزش احکام (همراه با استفتائات مقام معظم رهبری)	محمدحسن فلاح‌زاده	فارسی	چهارم، ۱۳۸۷
۲۰	آموزش صرف	سید قاسم حسینی، غلامعلی صفایی و محمود ملکی	فارسی	سوم، ۱۳۸۸
۲۱	آموزش علوم قرآن	محمدباقر سعیدی‌روشن	فارسی	اول، ۱۳۸۸
۲۲	آموزش فارسی به فارسی (کتاب چهارم و پنجم)	مرکز آموزش زبان و معارف اسلامی	فارسی	سوم، ۱۳۸٤
۲۳	آموزش فارسی به فارسی (کتاب دوم و سوم)	مرکز آموزش زبان و معارف اسلامی	فارسی	سوم، ۱۳۸٤
۲۴	آموزش فارسی به فارسی (کتاب ششم)	مرکز آموزش زبان و معارف اسلامی	فارسی	اول، ۱۳۸۳
۲۵	آموزش فارسی به‌فارسی (کتاب کار ٤، ٥، ٦، ۷)	اصغر فردی، احمدزهرایی، جعفر مقیمی	فارسی	اول، ۱۳۸۸
۲۶	آموزش کلام اسلامی ۲ (راهنماشناسی، معادشناسی)	محمد سعیدی مهر	فارسی	اول، ۱۳۷۸
۲۷	آموزش منطق	عرویان	فارسی	دوم، ۱۳۸۰
۲۸	آموزش نماز	کمیته فرهنگی نهضت اسلامی تاجیکستان	تاجیك	اول، ۱۳۷۷
۲۹	آموزش نماز	محمد زین العابدین ایوبی	بنگلا	اول، ۱۳۸۲
۳۰	آموزه‌های بنیادین علم اخلاق، ج ۱-۲	محمد فتحعلی خانی	فارسی	اول، ۱۳۷۹
۳۱	آموزه‌های گام به گام نستعلیق	حسن آهنگران	فارسی	اول، ۱۳۸٦
۳۲	آنچه یک زن مسلمان باید بداند	میر اشرف العالم	بنگلا	اول، ۱۳۸۷
۳۳	آیات الاحکام تطبیقی	محمد فاکر میبدی	فارسی	اول، ۱۳۸۳
۳۴	ابن تیمیه منهجه فی الحدیث	ابو محمد النعیمی	عربی	اول، ۱۳۸۸
۳۵	اتحاد الفریقین	سید شجاعت حسین رضوی	اردو	اول، ۱۳۸۸
۳۶	احکام اسلامی	الیاس قاسم‌اف	تاجیکی	اول، ۱۳۸۸
۳۷	احکام روزه	کمیته فرهنگی نهضت اسلامی تاجیکستان	تاجیك	اول، ۱۳۷۷
۳۸	احکام زکات	کمیته فرهنگی نهضت اسلامی تاجیکستان	تاجیك	اول، ۱۳۷۷
۳۹	احکام نکاح و طلاق	کمیته فرهنگی نهضت اسلامی تاجیکستان	تاجیك	اول، ۱۳۷۷
۴۰	احکام و مقررات شکار و صید	علی اکبر صادقی	فارسی	اول، ۱۳۸۵
۴۱	احوال الشخصیه شیعیان افغانستان	عبدالله شفاهی	فارسی	اول، ۱۳۸۷
۴۲	اخلاق تبلیغ در سیره رسول الله (ص)	سید مرتضی حسینی	فارسی	دوم، ۱۳۸۵
۴۳	ادوار الاجتهاد عند الشیعه الامامیة	عدنان فرحان [illegible]	عربی	اول، ۱۳۸٦
۴۴	اسباب النزول القرآنی: تاریخ و حقائق	حسن محسن حیدر	عربی	اول، ۱۳۸۵
۴۵	اسرار نماز	رجبعلی حیدری مظفرنگری	اردو	اول، ۱۳۸۵
۴۶	اسراف و تبذیر، تباهی سرمایه‌ها	دکتر ناصر رفیعی محمدی	فارسی	اول، ۱۳۸۸